ADOLF HAMEL

KIRCHE
BEI HIPPOLYT VON ROM



Adolf Hamel, Kirche bei Hippolyt von Rom

Beiträge zur Förderung christlicher Theologie

Begründet von Adolf Schlatter

Herausgegeben von

Paul Althaus und Joachim Jeremias

2. Reihe

Sammlung wissenschaftlicher Monographien

49. Band

Hamel, Kirche bei Hippolyt von Rom

C. Bertelsmann Verlag Gütersloh

ADOLF HAMEL

KIRCHE BEI HIPPOLYT VON ROM

1951

C. Bertelsmann Verlag Gütersloh

Druck J. J. Augustin, Glückstadt

† D. Dr. Hans Emil Weber

weiland Professor der Theologie in Bonn

in verehrungsvoller,

herzlicher Dankbarkeit gewidmet

Inhalt

I. Kapitel: Vorbemerkungen

1. Hippolyts Bedeutung für die Entwicklung der alten Kirche. Die Überlieferung der Schriften Hippolyts 1
2. Die Heilige Schrift bei Hippolyt: Ihre Autorität, seine Exegese 7

II. Kapitel: Die Kirche das wahre Israel

1. Hippolyts Anteil am alttestamentlichen Schriftbeweis für die Kirche des wahren Israel 17
2. Sein Schriftbeweis 22
   a) Schuld und Verwerfung Israels 22
   b) Die zwei Berufungen: aus Israel und den Heiden 23
   c) Die Gläubigen aus Israel 26
   d) Die Kirche aus den Heiden 27
3. Der Schriftbeweis bei Irenäus 36

III. Kapitel: Die Kirche die Versammlung der Heiligen

1. Der Befund der exegetischen Schriften 40
   a) Die Kirche in den Bildern typischen Charakters („Susanna“ und „Das Paradies“) 40
   b) Hippolyts Anschauung von der Wirkung der Taufe und dem sittlichen Leben der Christen 46
   c) Christus und die Kirche 56
2. Kirche und Sünde 59
   a) Hippolyts Protest gegen die disziplinären Maßnahmen Kallists nach dem Bericht der Refutatio IX, 12, 20ff. .. 59
   b) Verschiedene Arten und Behandlung der Sünde 77
3. Die Behandlung der Sünde bei Irenäus 81

IV. Kapitel: Die Kirche die Trägerin der Wahrheit

1. Die Kennzeichen der Häresie 88
2. Die Lehre der Kirche als die Wahrheit 93
   a) Die Wahrheitsregel 93
   b) Der Beweis für die Wahrheit 99

α) Die Wahrheit als Lehre der Apostel, überliefert durch das Amt der Nachfolger. Die „Presbyter“ als Gewährsmänner der Tradition 99
β) Die Wahrheit als Schriftlehre 108
γ) Die zeitliche Priorität der Wahrheit vor aller sonstigen Weisheit der Völker 110
c) Die Bedeutung der Wahrheit für die Kirche 111
3. Die historischen Umstände des dogmatischen Konfliktes zwischen Hippolyt und Kallist 113
4. Verfassungsrechtlich-disziplinäre Bestimmungen als apostolische Tradition 118
5. Hippolyts Stellung zum Montanismus 120
6. Die Kirche, die Trägerin der Wahrheit bei Irenäus 127

V. Kapitel: Geehrte Stände und Ämter

1. Die Stände der Charismatiker: Märtyrer, Jungfrauen und Lehrer 147
2. Die Ämter des Klerus 163
a) Der Bischof 163
b) Presbyter und Diakonen 172
c) Der Klerus in seinem Verhältnis zu Volk und Charismatikern 175
3. Klerus und Charismatiker bei Irenäus 178

VI. Kapitel: Die Kirche in der Verfolgung und Vollendung

1. Die gott- und kirchenfeindlichen Mächte 192
2. Die Kirche in der Verfolgung 197
3. Die Kirche in der Vollendung 203
4. Die Kirche in ihrem Verhältnis zu Staat und Reich Gottes bei Irenäus 205
5. Der Plural ἐκκλησίαι bei Hippolyt 208

VII. Kapitel: Allgemeines Ergebnis: Hippolyts Standort in der geschichtlichen Entwicklung des Kirchenbegriffs......... 210

Nachweis der Textausgaben und Literatur 216

Erklärungen einiger Abkürzungen 230

Vorwort

Die vorliegende Untersuchung ist das Ergebnis einer länger währenden, durch die Zeitereignisse oft gehemmten Bemühung um das vorangestellte Thema. Sie ist auch jetzt noch nicht als ihr Abschluß gedacht, ihre vorläufige Begrenzung dürfte aus den Vorbemerkungen deutlich werden. Wenn ich all denen hiermit danke, deren freundlicher Mitwirkung ich gedenke, möge nur der Name eines Vollendeten genannt werden, der mir mit seiner noch lebenden Gemahlin beim Wiederbeginn meines wissenschaftlichen Amtes eine große Hilfe gewesen ist. So sei denn diese Arbeit eine bescheidene Antwort auf so viel erfahrene Liebe.

Adolf Hamel

ERSTES KAPITEL

Vorbemerkungen

1. Hippolyts Bedeutung für die Entwicklung der alten Kirche. Die Überlieferung der Schriften Hippolyts

Als die Zeit des Urchristentums im Ausklingen war, verfestigten sich in der altchristlichen Kirche jene Merkmale, welche ihr den Namen der „Altkatholischen Kirche" aufgeprägt haben. Diesen Abschnitt ihres Weges kennzeichnen eine Anzahl großer Krisen, die zuweilen den Bestand der Kirche ernstlich bedroht und zugleich diesen ihren Entwicklungsgang beschleunigt haben. Zu denjenigen Männern, die fördernd oder hemmend in diesen Prozeß eingegriffen und seinen Verlauf mit erkennbarer Stärke beeinflußt haben, muß Hippolyt (gest. 235) gerechnet werden, die einzige bedeutende literarische Persönlichkeit der römischen Gemeinde in den ersten christlichen Jahrhunderten. An dem Ringen um den Sinn und Bestand der Kirche hat er lebhaft Anteil genommen, zu allen Bewegungen und Gefahren, welche die Kirche seinerzeit berührten, hat er das Wort ergriffen. Die Irrlehren (Häresien) hat er widerlegt, so daß er in die Reihe der altkirchlichen Ketzerbestreiter einzuordnen ist; den Tendenzen nach Erweichung des altchristlichen Grundsatzes, daß die Kirche eine Versammlung der Heiligen auch im persönlich-ethischen Sinne sei, ist er mit größter Schärfe entgegengetreten; die aufgeregte eschatologische Stimmung weiter christlicher Kreise, welche in jenen Tagen unter dem Druck der Verfolgung das Kommen des Antichrist und die Wiederkunft Christi für unmittelbar bevorstehend hielten, hat er zu beschwichtigen gesucht. Endlich, durch sein unbeugsames Beharren auf den für wahr erkannten Grundsätzen zum Schismatiker geworden, hat er für seine schismatische Gemeinde eine Kirchenordnung aufgestellt, das erste reine Dokument dieser Literaturgattung. Dies sein Werk hat wiederum zahlreichen späteren kirchenrechtlichen Arbeiten zur Grundlage gedient. Auch für die rechtliche Ausgestaltung der Kirche hat er also auf weite Sicht gewirkt.

Als einer der ersten römischen Bischöfe,[1]) dessen Name auf immer mit dem des kirchengeschichtlich wichtigen Bischofs Kallist verbunden bleibt, weil er ihm als Gegenbischof entgegentrat, zieht er um so größeres Interesse auf sich. Auch seine theologische Herkunft ist nicht alltäglich und für seine ganze spätere theologische und kirchliche Arbeit wichtig: er war Schüler des großen Ketzerbestreiters Irenäus. Nach einer Mitteilung des Photius hat er sich in dem verlorenen „Syntagma gegen alle Häresien" als Schüler des Irenäus bekannt (Phot. Bibl. cod. 121); diese seine antihäretische Erstlingsschrift scheint er in weitgehender inhaltlicher Anlehnung an die Vorträge seines Lehrers gestaltet zu haben.[2]) Es ist wahrscheinlich, daß er zu jener Zeit, etwa um 190 in Lyon geweilt hat.[3]) Noch später ist ihm der „selige Presbyter Irenäus" in bester Erinnerung, dem er Dank weiß für die gründliche Widerlegung der Valentinianer (Ref. VI, 42, 55), hat er doch selbst das große Werk des Irenäus gegen die Gnosis ausgiebig herangezogen und ausgeschöpft. — All das ist Grund genug, um seine Anschauung von der Kirche in ihren eigenen Strukturelementen wie auch in ihren Beziehungen zu derjenigen des Irenäus zu untersuchen und dadurch Hippolyt den ihm gebührenden Platz in der Geschichte der alten Kirche zu sichern.[4])

---

[1]) Der erste Gegenbischof Natalis der Konfessor ist von den adoptianischen Monarchianern (Theodot der Lederhändler war der Gründer der Sekte) gegen den römischen Bischof Zephyrin (ca. 198—217) aufgestellt worden, also unmittelbar, bevor Hippolyt sich zum Gegenbischof des Kallist (217—222) aufwarf. Vgl. den von Hippolyt(?) stammenden Bericht bei Euseb. h. e. V., 28, 8—12.

[2]) Photius berichtet (Bibliotheca 121): Ἀνεγνώσθη βιβλιδάριον Ἱππολύτου· μαθητὴς δὲ Εἰρηναίου ὁ Ἱππόλυτος. Ἦν δὲ τὸ σύνταγμα κατὰ αἱρέσεων λβ... ταύτας δὲ φησιν ἐλέγχας ὑποβληθῆναν ὁμιλοῦντος Εἰρηναίου ὧν καὶ σύνοψιν ὁ Ἱππόλυτος ποιομενος τόδε τὸ βιβλίον φησὶ συντεταχέναι (A. v. Harnack, L. G. I, 2, S. 616). Zur Deutung des nicht ganz durchsichtigen Textes vgl. Hilgenfeld, Ketzergesch., S. 10—13; Achelis, Hippolytstud. T. U. 16, 4, S. 27 und Ed. Schwartz, Zwei Predigten Hippolyts SBBA Phil. hist. Abtl. H. 3. 1936, S. 32ff.; A. v. Harnack, L. G. II, 2, S. 223f. hält den Text für dunkel und verzichtet auf ein gesichertes Verständnis der Worte.

[3]) Dies ist die Meinung A. v. Harnacks a. a. O. I, 1, S. 213. Der Ausdruck μαθητὴς deutet nach Achelis (a. a. O.) auf ein persönliches Verhältnis beider, jedoch bleibt es zweifelhaft, ob Hippolyt den Irenäus in Rom oder Lyon persönlich gehört hat. E. Schwartz, a. a. O. S. 34 weist eine solche Folgerung aus der Bemerkung des Photius als zu weitgehend ab.

[4]) Die historischen Umstände werden in den folgenden Ausführungen überall vorausgesetzt und nur da zur näheren Illustration herangezogen, wo es zweckmäßig erscheint.

Hippolyts Anschauung von der Kirche entfaltet sich in Auseinandersetzung mit den die Kirche von außen bedrängenden oder aus ihr selbst aufbrechenden Gefahren und Gewalten. Es lassen sich vier große, teilweise sich überschneidende, aufeinander bezogene Funktionen aufzeigen, in denen die Kirche sich in ihrem Auftrag und Sein entfaltet: Gegenüber dem Anspruch der Synagoge als das wahre Israel; im Blick auf die Befleckung der Welt und konkret auf Kallists disziplinäre Maßnahmen als die Versammlung der Heiligen; im Blick auf die Häresien als die Trägerin der Wahrheit; gegenüber der Anfeindung der Welt als die rettende Arche der Gläubigen. Stände geehrter Personen und priesterliche Ämter geben ihr die festen Organe, um diese mehrfache Beanspruchung und Gefährdung zu ertragen und zu überwinden. Die gestellte Aufgabe wird unter beträchtlichen literarischen Schwierigkeiten zu lösen sein. Die Geschichte hat dem Schrifttum Hippolyts keine auch nur annehmbare Überlieferung gewährt. Nur sehr wenige Schriften sind im griechischen Urtext und einigermaßen unversehrt auf uns gekommen, dafür aber eine Menge von Fragmenten, deren Sichtung noch nicht beendet ist. Sie liegen in allen nur möglichen Kirchensprachen der alten und mittelalterlichen Kirche vor: griechisch, lateinisch, syrisch, koptisch, arabisch, aethiopisch, armenisch, georgisch (=grusinisch) und slawisch. Das Vorherrschen der orientalischen Sprachen erklärt sich daraus, daß die griechische Originalsprache der Schriften Hippolyts ihrer Verbreitung im Osten günstig war, dagegen nicht im Westen.[1]) Hippolyts schrift-

[1]) A. Ehrhard, Die Kirche der Märtyrer, 1932, S. 208f. spricht auf Grund verschiedener Eigentümlichkeiten die allerdings durch tatsächliche Beweise nicht näher zu stützende Vermutung aus, daß Hippolyt nicht gebürtiger Römer oder auch nur Lateiner gewesen sei, sondern aus dem hellenischen Osten gestammt habe, a. a. O. S. 208: „Für den griechischen Osten als seine Heimat sprechen mehrere Gründe: sein ganzer geistiger Habitus, seine umfassende Kenntnis der griechischen Philosophen von den ältesten Zeiten an bis auf Epikur und Pyrrhon den Skeptiker und seine Orientierung über das altgriechische Schrifttum überhaupt sowie über das griechische Mysterienwesen, die Verwandtschaft seiner Logoslehre mit der von griechischen Theologen, endlich seine literarische Tätigkeit, die nicht an Umfang und Bedeutung, wohl aber an Vielseitigkeit die von Origenes noch übertrifft und in der christlich-lateinischen Literatur des dritten Jahrhunderts keine Parallele besitzt. Man braucht nur einen Vergleich zwischen Hippolyt und Novatian, dem zweiten römischen Theologen des dritten Jahrhunderts, der ein echter Römer war, anzustellen, um den weiten Abstand zwischen ihnen zu erkennen.“ Auch Joh. Haller, Das Papsttum I, 1934, S. 25 nimmt offenbar an, daß Hippolyt

stellerische Hinterlassenschaft wurde in der Folgezeit von der rasch latinisierten abendländischen Kirche bald vergessen.[1]) Aus dem Orient stammen daher die meisten Nachrichten über diesen römischen Bischof, sowie ein großer Teil der Überreste seines Schrifttums. Im allgemeinen habe ich mich in Fragen der Quellenkritik an die Entscheidungen der Literaturgeschichten[2]) gehalten. Wo jedoch gelegentlich einzelne Schriften oder auch Fragmente eine besondere quellenkritische Erörterung notwendig machten, ist sie an Ort und Stelle in Anmerkungen beigefügt. Die verhältnismäßig zahlreichen Anmerkungen dienen sowohl der Sichtbarmachung sonst entlegener Belege als auch dem Anschluß an den Stand der Forschung und ihre die Arbeit berührenden Probleme.

Die vorliegende Untersuchung berücksichtigt in ihrem überwiegenden Teil die exegetischen und antihäretischen Schriften Hippolyts und nur zu bestimmten Abschnitten die sog. Hippolytische Kirchenordnung. Sie folgt damit nicht der in neueren kirchengeschichtlichen Darstellungen sich bekundenden Tendenz, wie z. B. in Karl Müllers 2. Aufl. der Kirchengeschichte, Band I, 1924 und H. Lietzmanns Geschichte der alten Kirche, Band II, 1936. Jedoch glaube ich aus verschiedenen Gründen zu diesem Verfahren berechtigt zu sein. Denn einmal sind die exegetischen Arbeiten Hippolyts noch sehr unausgeschöpft und gerade für die gestellte Aufgabe mußte das Material erstmalig zusammengestellt werden. Zum andern darf für die Darstellung von Ordnung und Kultus der Kirche auf die noch immer grundlegende Arbeit von H. Achelis über die Canones Hippolyti, 1891, und neuerdings auf die diesbezüglichen Abschnitte in den „NT-Apokryphen" (hrsg. v. E. Hennecke, 2. Aufl., 1924, S. 569) wie in dem genannten Bande H. Lietzmanns (S. 100ff. und 120ff.) verwiesen

---

nicht Lateiner war; er läßt es offen, ob er nun der griechischen Kolonie in Rom entstammte oder von Osten eingewandert sei. Elfers, Die Kirchenordnung Hippolyts von Rom, 1938, S. 81ff. 332f. sucht nachzuweisen, daß Hippolyt der alexandrinischen Schule entstammte und einer der Mittelsmänner zwischen Rom und Alexandrien war. So richtig auch die besonders von Ehrhard angeführten Gründe für eine hellenische Abkunft Hippolyts gesehen sind, so darf man doch keineswegs übersehen, daß Hippolyts Orientierung über griechische Philosophie, Mysterienwesen und gnostische Sekten zum guten Teile auf Kompilation von z. T. selbst literarischen Vorlagen beruht.

[1]) Der Ἔλεγχος, die Schrift Περὶ τοῦ παντός und das Χρόνικον (die Chronik) sind von Anfang an im Osten nur anonym bekannt gewesen. Vgl. Ed. Schwartz, in SBBA H. 3, 1936, S. 48—49.

[2]) Insbesondere natürlich der Literaturgeschichten A. v. Harnacks und Bardenhewers.

werden. Schon Achelis zieht die Kirchenordnung bzw. ihre Parallelschriften so stark zu Rate, daß auf eine Wiederholung verzichtet werden kann. Neueste eingehende Untersuchungen, besonders von Elfers, Easton und Dix, über den Inhalt und die Komposition der Kirchenordnung haben beider Klärung gefördert, sind aber offenbar bis zu deren Grenze gelangt. Endlich aber stellt die hippolytische Verfasserschaft der Kirchenordnung noch so schwierige quellenkritische Fragen, daß sie m. E. vorerst noch nicht ohne Vorbehalt den Werken Hippolyts zugerechnet werden kann. Ist schon ihre hippolytische Verfasserschaft nur auf Grund eines Rückschlusses anzunehmen, so ergeben sich auch inhaltlich keine unzweideutigen Beziehungen auf die Antithesen, welche Hippolyts Wirken bestimmt haben. Der Versuch, in sichtendem und bestätigendem, Fall für Fall prüfendem Vergleich mit dem übrigen hauptsächlich exegetischen und antihäretischen Schrifttum Hippolyts den ihm zukommenden Anteil an dem rechtlichen Aufbau der Kirche zu erheben, führt zu keinem ganz gesicherten Ergebnis. Denn einmal sind die Aussagen Hippolyts in seinen exegetischen und antihäretischen Schriften über den rechtlich-institutionellen Charakter der Kirche sehr gering, zum andern ist die Kirchenordnung deutlich eine Kompilation überkommenen Materials; endlich liegt zwischen der von Hippolyt verfaßten griechischen Urform (220—235) und der ältesten lateinischen Übersetzung (aus der Zeit des Ambrosius) ein gutes Jahrhundert, so daß auch ein Ausscheiden späterer Interpolationen nicht mit völliger Sicherheit geschehen kann. Selbst wenn gewisse orientalische Bestandteile der Kirchenordnung mit der theologischen Herkunft und Eigenart Hippolyts nicht unvereinbar wären, so bleiben doch manche Unterschiede zwischen Institutionen der Kirchenordnung und des übrigen Schrifttums, sowie das Fehlen bestimmter Hinweise auf Hippolyts scharf ausgeprägte kirchliche Stellung nach wie vor ein ernstes Hindernis für eine rückhaltlose Zuerkennung der vorliegenden Kirchenordnung an Hippolyt.[1])

Exkurs: Vgl. meinen Aufsatz über das kirchenrechtliche Schrifttum Hippolyts ZNW 1937, Bd. 36, S. 238ff. — Dieses Urteil darf ich aufrechterhalten auch nach Erscheinen der neuesten und verwickeltsten Versuche,

[1]) Unter Beachtung dieses Sachverhalts hoffe ich gleichwohl eine Ergänzung der vorliegenden Untersuchung durch das Material der K. O. für Klerus, Gottesdienst und Lebensordnung geben zu können, soweit es Hippolyt zeitgenössisch ist oder seinem Bilde von der Kirche nicht ausdrücklich widerspricht.

die Frage nach Verfasserschaft, Gestalt und Kompositionszusammenhang der sog. Kirchenordnung Hippolyts zu klären. Ich erwähne hier die Arbeiten von H. Elfers, Die Kirchenordnung Hippolyts von Rom, 1938; B. S. Easton, The Apostolic Tradition of Hippolytus, 1934 und G. Dix, 'Αποστολικὴ Παράδοσις. The Treatise on the Apostolic Tradition of St. Hippolytus of Rome, Bishop and Martyr, 1937, sowie die Besprechungen durch R. H. Connolly (Journ. Theol. Stud. 35, 1934, S. 398ff.), C. J. Cadoux (a. a. O. 39, 1938, S. 294ff.) und J. A. Jungmann, (Zeitschr. Kath. Theol. 63, 1939, S. 233ff. betr. Dix, S. 237f.). Elfers hat in der Auseinandersetzung mit R. Lorentz, De Egyptische Kerkordening en Hippolytus van Rome zwar dessen offenbar nicht genügend begründete Kritik an der Annahme einer Verfasserschaft Hippolyts für die Kirchenordnung entkräften können. Jedoch ist es ihm nicht völlig überzeugend gelungen, sie nun seinerseits abschließend zu begründen. Jungmann (a. a. O. S. 237) gibt bei allen Ergebnissen Elfers' zu, daß „einzelne Rätsel zunächst noch stehen bleiben“. Elfers hat die Frage nach zahlreichen zweifellos vorhandenen Interpolationen anderer Zeitalter und anderer kirchlicher Herkunft deutlich gesehen und im Blick auf die ostkirchlichen Interpolationen sich auch um Parallelen aus echten hippolytischen Schriften gemüht, allerdings nicht immer mit schlüssigem Erfolg (vgl. Elfers, a. a. O. S. 233 betr. exorzistischer Salbung und eucharistischem Wasserbecher, und Jungmann, a. a. O. S. 236 zur Bewertung der Einsetzungsworte in der Eucharistie). Die Beziehungen Hippolyts zur alexandrinischen Theologie harren noch einer umfassenden Klärung, dürfen allerdings meines Erachtens nicht überschätzt werden. So darf man Elfers doch danken, daß er an diese Aufgabe herangeführt hat. Easton und Dix versuchen eine Textausgabe der K. O. zu geben, letzterer mit erschöpfender Wiedergabe und Übersetzung der für ihn erreichbaren Textzeugen, während H. Duensing eine Ausgabe und deutsche Übersetzung des äthiopischen Textes liefert (Der äthiopische Text der Kirchenordnung des Hippolyt, 1946). Das Testamentum Domini als Überarbeitung und Zeuge einer Textform der Ägyptischen K. O. darf ich hier unberücksichtigt lassen, vgl. dazu die Literatur bei Elfers, a. a. O. S. 1, Anm. 2. Easton scheint nach Connollys Besprechung J Th St 35, 1934, S. 398ff. den Kompositionszusammenhang der einzelnen Teile Const. Apost. VIII, 1, 2 und 3ff. d. h. περὶ Χαρισμάτων u. 'Αποστολικὴ Παράδοσις zu unkritisch gesehen zu haben. Seine Arbeit ist offenbar durch diejenige Dix' überholt. Jedoch vermag auch Dix die Verfasserschaft Hippolyts nicht unzweifelhaft sicherzustellen, indem er die K. O. von Hippolyt schon unter Zephyrin, durch dessen kirchenrechtliche Unerfahrenheit veranlaßt, geschrieben sein läßt (Connolly, a. a. O. S. 295; Jungmann, a. a. O. S. 237). Dix möchte so das von mir in obengenanntem Aufsatz (ZNW 1937, Bd. 36, S. 238ff.) herausgestellte auffallende Fehlen jedes bußdisziplinären Gegensatzes zu den betreffenden Maßnahmen Kallists umgehen. Damit wäre zwar der bisherigen Ansicht über die Entstehung der K. O. aus dem Bedürfnis der schismatischen Gemeinde Hippolyts heraus eine andere Hypothese entgegengestellt. Aber sie scheint mir nicht vereinbar mit der stets irgendwie antagonistisch begründeten Fixierung altkirchlichen Rechtes aus

der kirchlichen Praxis heraus und nicht stichhaltig. Wesentliche Fragen, wie z. B., woran gerade Hippolyts Verfasserschaft an der K. O. zu erkennen sei, bleiben nach wie vor unbeantwortet. Easton (a. a. O. S. 26. 31) und Dix (a. a. O. S. X) betonen selbst die Unmöglichkeit, vorläufig einen tieferen und auch in der Hippolytischen Verfasserschaft tieferen Text zu gewinnen. Es wird wohl nicht mehr ganz auszumachen sein, inwieweit die K. O. dem unzweifelhaft echten Schrifttum Hippolyts zugeordnet werden kann, wenn man schon ihre Beziehung zu Hippolyt grundsätzlich nicht ablehnen möchte. Wenn ich endlich E. Jungklaus' Arbeit (Die Gemeinde Hippolyts, Anhang: Hippolyts Kirchenordnung, Leipzig 1928) entgegen anderem Gebrauch nicht berücksichtige, so deshalb, weil sie, abgesehen im wesentlichen von der Kapiteleinteilung, fast eine Abschrift der Achelisschen Arbeit ist (Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechts, 1. Buch: Die Canones Hippolyti. T. U. 6, 4, Leipzig 1891), ohne sie allerdings als Quelle an den betr. Stellen zu nennen.

2. Die Heilige Schrift bei Hippolyt: Ihre Autorität, seine Exegese

Da in den folgenden Untersuchungen zum überwiegenden Teile exegetische Schriften Hippolyts herangezogen werden, erscheint eine kurze Charakterisierung seiner Exegese zweckmäßig. — Hippolyt lag im Anschluß an das Alte Testament bereits eine für sein Bewußtsein abgeschlossene Sammlung ntlicher Schriften vor, bestehend aus vier Evangelien, Apostelgeschichte, Briefen — vor allem den Paulinischen — und der Apocalypse.[1])

Die Schrift beansprucht unbedingte Autorität und Bindung jeder christlichen Erkenntnis an ihren Inhalt. Sie lügt nicht (Komm. z. Dan. IV, 6, 2), sondern erweist sich stets als wahr (Komm. z. Dan. IV, 10, 1) und will in jeder Weise von Wahrheit überzeugen (a. a. O. IV, 14, 1). Daher kann sie eine zuverlässige Führerin sein. — Die Worte der Propheten[2]) (ebenso wie die des Herrn und die der apostolischen Schriften) sind

---

[1]) Vgl. zum Umfang des von Hippolyt anerkannten Kanons das Nähere bei Bonwetsch, Stud. z. d. Komm. Hippolyts zum Buche Daniels und Hohenliede. T. U. 16, 2, 1897 Kap. 2; d'Alès, Theol. de St. Hippolyte, 1906, S. 110ff.; Fr. M. J. Lagrange, Le canon d'Hippolyte et le fragment de Muratori. Rev. bibl. 42, 1933, S. 160ff.

[2]) Hippolyt nennt Propheten nicht allein die Schriftpropheten, sondern auch die Patriarchen und Moses, sofern ihre Segenssprüche als Weissagungen auf ihre Erfüllung in Christo und der Kirche hindeuten (Seg.

die untrügliche Offenbarung für das Geschehen ihrer Zeit wie für das der Zukunft. Daher eignet der Heiligen Schrift prophetischer Charakter. Dieser Anspruch ihrer Aussagen, nicht an die Schranken einer historischen Persönlichkeit oder abgeschlossenen Zeit gebunden zu sein, hat zur Voraussetzung die prophetische Inspiration. Nicht aus eigenem Vermögen redeten die Propheten,[1]) sondern aus göttlicher Kraft,[2]) vom Logos als Plektron Instrumenten gleich bewegt verkündeten sie Gottes Worte, nicht was sie wollten, sondern was Gott wollte, mit prophetischem Geist ausgerüstet.[3]) In diesem prophetischen Geist, durch den sie belehrt sind, haben sie eine χάρις καὶ δωρεὰ ἄνωθεν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ empfangen (Komm. z. Dan. III, 2, 3). Durch ihren Glauben sehen sie die Geheimnisse des Logos (de ant. 2), dazu wurde ihnen Gnade und Weisheit (Komm. z. Dan. III, 2, 3; de ant. 2) verliehen.[4]) Die charismatische Gabe[5]) der Prophetie erweist sich in dem Voraussehen zukünftiger Geheimnisse; die Propheten verkündigen wohl auch das Gegenwärtige,[6]) aber das Sehen der Ereignisse ihrer Zeit im Licht göttlicher

---

Jak. und Seg. Mos., insbes. Seg. Mos. 1). Mit den atlichen Schriftpropheten wird Johannes der Apokalyptiker zusammen genannt (de ant. 31). Aussprüche des Herrn und der Apostel eschatologischen Inhalts haben ebenfalls prophetischen Charakter. Hippolyt hat denn auch solche Abschnitte der Evangelien und Apostolischen Briefe wie die synoptische Apokalypse Mark. 13 = Matth. 24 und 2. Thess. 2 infolge seines starken eschatologischen Interesses herangezogen (z. B. im 4. Buch des Komm. z. Dan.). „Wo es sich aber um die Namhaftmachung der atlichen Schrift neben der ntlichen handelt, redet Hippolyt einfach von den ‚Propheten'" (Komm. z. Dan. IV, 12, 1), stellt Bonwetsch T. U. 16, 2, S. 20 fest. Hippolyt hat als erster kirchlicher Theologe ausführliche Kommentare zu den Büchern des A. T. verfaßt, und da die meisten uns erhaltenen exegetischen Schriften Hippolyts Kommentare atlicher Bücher darstellen, so bezieht sich das in obigem Abschnitt über Autorität der Schrift und Exegese Gesagte praktisch auf das A. T.

1) οὐκ ἐξ ἰδίας δυνάμεως de ant. 2, Gr. chr. Schr. Hipp. I, 2, S. 5, 1f.

2) δυνάμει θείᾳ, Ref. X, 33, 13.

3) De ant. 2 a. a. O. S. 4, 22—5, 6.

4) De ant. 2, a. a. O. S. 4, 16f: Ἐπειδὴ γὰρ οἱ μακάριοι προφῆται ὀφθαλμοὶ ἡμῶν ἐγένοντο, προορῶντες διὰ πίστεως τὰ τοῦ λόγου μυστήρια.

5) Die dem Propheten geschenkte Χάρις ist hier als ein χάρισμα anzusehen, welches in ihrer Erkenntnis, Weisheit und ihrem Verständnis besteht.

6) De ant. 2, a. a. O. S. 4, 17—21 (Forts. v. de ant. 2 in Anm. 4); ἅτινα (sc. τὰ μυστήρια) καὶ ταῖς μεταγενεστέραις διηκόνησαν γενεαῖς, οὐ μόνον τὰ παρῳχηκότα εἴποντες, ἀλλὰ καὶ τὰ ἐνεστῶτα καὶ τὰ μέλλοντα ἀπαγγείλαντες· ἵνα μὴ μόνον πρὸς καιρὸν ὁ προφήτης ὡς προφήτης δειχθῇ, ἀλλὰ καὶ πάσαις γενεαῖς προλέγων τὰ μέλλοντα ὁ προφήτης ὡς προφήτης σημανθῇ. Vgl. Barnab. 1, 7.

Offenbarung tritt so stark gegenüber der Verkündigung des Zukünftigen zurück, daß das Prophetsein im Vorausschauen des Zukünftigen besteht.[1]) Nur ihnen allein ist es offenbart, es zu verkündigen ist ihre Sendung (de ant. 2). Daher werden sie Seher genannt. Sie sind die Augen der Glaubenden (de ant. 2)[2]) oder auch (die Augen) des Christus (Seg. Jak. 19).[3]) Die Erfüllung des Geweissagten ist die Bestätigung, das bereits Eingetroffene verbürgt die Gewißheit des noch Ausstehenden (Komm. z. Dan. IV, 6, 2; 24, 9).[4]) Die Schrift erhält dadurch den Charakter göttlicher Unfehlbarkeit (a. a. O. IV, 6, 2). Ist die den Propheten verliehene Erkenntnis eine Gnade kraft des Heiligen Geistes, so ist auch das rechte Verständnis ihrer Lehre nur durch Gnade und Erleuchtung, welche durch den Logos oder den Heiligen Geist geschenkt wird, zu erlangen. Die Weisen dieser Welt vermögen daher Himmlisches nicht zu deuten (Komm. z. Dan. 2, 2, 1; 6, 9; 9, 4). Seg. Jak. 1 fragt Hippolyt: „Welcher Mensch wäre imstande, das geistlich Gesagte mitzuteilen, wenn ihm nicht die himmlische Weisheit selbst beistünde? Wer vermöchte das von den Propheten durch Gleichnisse rätselhaft Gesagte auszulegen, wenn nicht der Logos sein eigener Ausleger würde? In Israel, unter der Herrschaft des Gesetzes, zeigte er schattenhaft die Wahrheit an, wie ein unter einem Scheffel verborgenes Licht, aber jetzt ist er in der heiligen katholischen Kirche sichtbar, öffentlich ans Holz gehängt wie an einen Leuchter und daher scheinend wie ein siebenarmiger Leuchter.“ In der heiligen katholischen Kirche ist daher die rechte Auslegung der prophetischen Aussprüche zu finden, in ihr redet der Logos unverhüllt. Daher ist es am Beginn seiner Auslegung von Gen. 27 und 49 Hippolyts innigstes Anliegen, daß der Logos ihm beistehe und so der Ausleger seiner eigenen Geheimnisse werde.[5]) Hippolyt erklärt von sich, daß er von den Weissa-

---

[1]) De ant. 2 s. S. 8 Anm. 4. 6; de ant. 31, Ref. X, 33, 11; Komm. z. Dan. II, 22, 4; IV, 8, 8 und III, 8, 2; Seg. Jak. 13.

[2]) S. 8 Anm. 4 und de ant. 2, a. a. O. S. 5, 10ff.: διὸ καὶ εὐλόγως οἱ προφῆται ἐκκλοῦντο ἀπ᾽ ἀρχῆς „οἱ βλέποντες“ (1. Sam. 9, 9).

[3]) Seg. Jak. 19 zu Gen. 49, 12: ὀφθαλμοὶ οὖν οἱ τοῦ Χριστοῦ ἐγένοντο οἱ προφῆται; s. auch de ant. 12.

[4]) Komm. z. Dan. IV, 6, 2: οὐδὲν γὰρ ὅλως ψεύδεται ἡ γραφή, οὐδὲ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον πλανᾷ τοὺς δούλους αὐτοῦ τοὺς προφήτας, δι᾽ ὧν εὐηρέστησεν τὴν βουλὴν τοῦ θεοῦ καταγγεῖλαι τοῖς ἀνθρώποις, ἵνα βλέποντες ταῦτα γινόμενα μὴ σφαλλώμεθα, μηδὲ ὡς ξένα ταῦτα θεωροῦντες ταρασσώμεθα. Komm. z. Dan. IV, 24, 9: ὅσα γὰρ ἤδη παρὰ τοῦ θεοῦ προωρίσθη γενέσθαι, καὶ ἀπὸ τῶν προφητῶν προκεκήρυκται, ταῦτα οὕτως καιροῖς ἰδίοις πληρωθήσεται.

[5]) Seg. Jak. 1, T. U. 38, 1 S. 11, 4—12, 1 (vgl. auch de ant. 3 init.).

gungen nicht rede aus eigenen Gedanken (de ant. 2).[1]) Die Christen sind οἱ τῷ τῆς ἀληθείας λόγῳ πιστεύοντες καὶ ὑπ' αὐτοῦ τοῦ λόγου εἰς τὴν αἰώνιον ζωὴν ὁδηγούμενοι, ὑπὸ δὲ τῶν προφητῶν διδασκόμενοι καὶ ὑπὸ τοῦ πνεύματος φωτιζόμενοι, ἵνα διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ σοφισθέντες ἐπιγνῶμεν τὰ πάλαι μὲν προκεκηρυγμένα κατὰ καιροὺς δε συμβάντα καὶ σομβάντα καὶ σομβησόμενα (Komm. z. Dan. IV, 12, 1). Die Bedingungen für die Erkenntnis der Propheten haben ihre Entsprechung in denjenigen für das Verständnis der Christen. Zunächst ist Voraussetzung der Glaube, wie bei den Propheten (de ant. 21), so bei den Christen: sie müssen der Schrift als dem Wort des Logos unbedingtes Vertrauen schenken, sich seiner Autorität unterwerfen (Komm. z. Dan. IV, 12, 1), denn sie gehorchen ja nicht leeren Worten, noch lassen sie sich von beliebigen Einfällen des Herzens fortreißen, noch lassen sie sich blenden von Worten einnehmender Beredsamkeit, sondern sind den aus göttlicher Kraft geredeten Worten nicht ungehorsam (Ref. X, 33, 13).[2]) Den Glaubenden allein wird die Gnade geschenkt des ἐπιγνῶναι τὰ πάλαι προκεκηρυγμένα (Komm. z. Dan. IV, 12, 1), das ἐπιστῆσαι τὸν νοῦν πρὸς τὰ λεγόμενα (de ant. 2),[3]) das νοεῖν (Komm. z. Dan. I, 16, 4). Nur den Glaubenden soll, da bei ihnen die Voraussetzungen zur rechten Aufnahme bestehen, der Erkenntnisinhalt der Heiligen Schriften überliefert werden, nicht den unheiligen, profanen und daher unwürdigen Menschen (de ant. 1).[4]) Was der Geist dem Exegeten kundtut, hat dieser mitzuteilen denen, „die es hören können mit Glauben" (Komm. z. Hohel. I, 16). Die vorher versiegelten Bücher der Propheten sind jetzt durch die Gnade des Herrn den Heiligen geöffnet (Komm. z. Dan. IV, 33, 6; 34, 1; IV, 60, 2). Im Glauben ist nun gesetzt das Weitere, daß, wie die Propheten weise gemacht werden (de ant. 2), um ihre Erkenntnis zu empfangen, so auch die Christen, um das von ihnen Geweissagte zu verstehen. Zur Belehrung durch die Propheten wie durch die Heilige Schrift überhaupt muß der Heilige Geist die Erleuchtung, durch seine Gnade die Weisheit hinzugeben (Komm. z. Dan. IV, 12, 1). Der Besitz der „Weisheit" kommt allen Christen zu. Es gibt also keinen Kreis der Esoteriker, denen ein besonderes Charisma des Schriftverständnisses und daher auch ein einem größeren Kreis verschlossener Schriftsinn vorbehalten wäre. Das Glauben, Sichverlassen auf das Wort der Wahrheit und das „Weise-

---

[1]) οὐκ ἐξ ἰδίας ἡμῶν ἐπινοίας, de ant. 2, a. a. O. S. 5, 13.
[2]) Ref. X, 33, 13, Gr. chr. Schr. Hipp. III S. 291, 8—11.
[3]) de ant. 2, a. a. O. 5, 17f.
[4]) de ant. 1, a. a. O. S. 4, 1—15.

sein" durch den Heiligen Geist machen den Christen fähig, die Aussage der Schrift sowohl als auf eine vergangene Zeit wie die Gegenwart, vor allem aber als auf die Zukunft der Christen gerichtet zu verstehen.[1])

Hippolyt unterscheidet einen Literalsinn und einen höheren, wir nennen ihn in Anlehnung an Ausdrucksformen Hippolyts den mystisch-typischen Sinn.

Es fällt in seiner Exegese das Bestreben auf, dem Text vielfach seinen Literalsinn abzugewinnen. Er ist von der konkreten Geschichtlichkeit des Berichteten überzeugt, so daß er die historische Situation sich zu vergegenwärtigen sucht, häufig unter fragwürdigen Konjekturen, z. B. bei Unterscheidung zweier Jojakim (Komm. z. Dan. I, 6, 2f). Eine eingehende Worterklärung dagegen hat er noch nicht gegeben.

Doch ungleich mehr nimmt der höhere Sinn sein Interesse in Anspruch. Ihn zu verstehen, ist die Aufgabe nur derer, die Erkenntnis lieben (Komm. z. Dan. I, 17, 1). Nach der Art seiner Mitteilung und Überlieferung durch die hl. Schriftsteller nennen wir ihn 1. den mystischen Sinn. Die seligen Propheten wußten wohl, was ἐπ' ἐσχάτων geschehen werde, aber dennoch wollten sie es nicht offen (παρρησίᾳ) verkündigen, sondern als Geheimnis (μυστικῶς), verhüllt (ἀποκρύφως) erzählten sie es durch Gleichnisse und Rätsel (διὰ παραβολῶν καὶ αἰνιγμάτων) und überließen das Verständnis den mit Weisheit Begnadeten. Der Grund für dies ihr Verfahren ist eine pädagogische Rücksichtnahme, da sie sonst Verwirrung in den Seelen der Menschen ihrer Zeit angerichtet hätten. Die Aufgabe des Auslegers ist es dann, das von jenen verhüllt Gesagte unverhüllt, nicht als Geheimnis darzulegen (de ant. 29).[2]) Der Ausleger, welcher zwischen Schrift und Hörer vermittelt, steht nun aber der Schrift nicht in voller subjektiver Freiheit gegenüber,

---

[1]) Diese Ansicht entspricht der Vorliebe Hippolyts für solche Bücher und Abschnitte der Schrift, die einer eschatologischen Deutung günstig sind.

[2]) De ant. 29 a. a. O. I, 29, S. 19, 17ff.: εἰ γὰρ οἱ πρὸ ἡμῶν μακάριοι προφῆται γεγενημένοι εἰδότες αὐτὰ οὐκ ἠθέλησαν παρρησίᾳ κηρῦξαι, ἵνα μὴ τάραχον ἐγγεννήσωσι, ταῖς τῶν ἀνθρώπων ψυχαῖς, ἀλλὰ μυστικῶς διηγήσαντο διὰ παραβολῶν καὶ αἰνιγμάτων λέγοντες, „ὧδε ὁ νοῦς ὁ ἔχων σοφίαν" (Apok. 17, 9). Πόσῳ μᾶλλον ἡμεῖς κινδυνεύσομεν, τολμῶντες τὰ ὑπ' ἐκείνων ἀποκρύφως εἰρημένα εἰς φανερὸν ἄγειν. Ein Beispiel: In den 10 Zehen der Statue Dan. 2, 33, 41 und in den 10 Hörnern des Tieres Dan. 7, 7, 8 sieht Hippolyt die 10 Könige, die sich aus dem Römerreich erheben werden: μυστικῶς ἐδήλωσε (sc. der Prophet Daniel) διὰ τῶν δακτύλων τῶν πόδων ... de ant. 25 und de ant. 48. Vgl. auch de ant. 2, ebenso Seg. Jak. 1, T. U. 38, 1, S. 11, 6, 7.

er darf nichts Neues hinzusetzen, sondern hat nur das einst Vorausgesagte ans Licht zu bringen, damit der Hörer dessen Sinn begreife (de an. 2).[1]) Mit der Aufhellung des mystischen Sinnes ist den Christen das Verständnis der Prophetie erschlossen, sie erblicken nun im Alten Testament eine Weissagung auf Christus und seine Kirche. „Alle göttlichen Schriften und alle Propheten wollten nicht etwas anderes, sondern wegen des Erlösers riefen sie laut, damit durch alle Mittel die Geschlechter der Menschen sich (ihm) unterwürfen“ (Seg. Mos. 6, 2). Damit erhält der Schriftinhalt und das in ihm berichtete einstmalige Geschehen vorbildlichen, typischen Charakter, den der mystische, höhere Schriftsinn zu erheben hat, wir nennen ihn daher 2. den typischen.[2]) Z. B. sagt Hippolyt von der Susannageschichte: ταῦτα πάλαι προετυποῦτο διὰ τῆς μακαρίας Σωσάννης δι' ἡμᾶς, ἵνα νῦν ἡμεῖς οἱ τῷ θεῷ πιστεύοντες μὴ ὡς ξένα τα νῦν γινόμενα ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ νοήσωμεν, ἀλλὰ πάλαι ταῦτα διὰ τῶν πατριαρχῶν προτετυπωμένα πιστεύσωμεν unter

[1]) de ant. 2, Gr. chr. Schr. Hipp. I, 2, S. 5, 11—18: ὅθεν καὶ ἡμεῖς τὰ ὑπ' αὐτῶν προειρημένα ... καλῶς μαθητευθέντες λέγομεν οὐκ ἐξ ἰδίας ἡμῶν ἐπινοίας οὐδὲν γὰρ καινοτομεῖν ἐπιχειροῦμεν, ἀλλ' ἢ τὰ πάλαι προειρημένα, ῥητά ὧν, τὰ ἔγγραφα ἐκτιθέντες εἰς φῶς ἀνάγομεν τοῖς ὀρθῶς πιστεύειν δυναμένοις, ὅπως γένηται ἀμφοτέροις κοινὴ ὠφέλεια τῷ μὲν λέγοντι ... τὸ ... ὀρθῶς ἐκθέσθαι τὰ προκείμενα τῷ δὲ ἀκούοντι τὸ ἐπιστῆσαι τὸν νοῦν πρὸς τὰ λεγόμενα.

[2]) „... insofern Ereignisse der alttestamentlichen Geschichte von Gott selbst als Vorbilder prophetischen Inhalts tendiert sind und in entsprechenden Vorkommnissen der höheren Heilsordnung eine wirkliche Erfüllung finden“ (Bardenhewer L. G. II, 2. Aufl. 1914, S. 604). Vgl. als ausführliches Beispiel für den typischen Schriftsinn des Alten Testamentes Seg. Mose 3, 3, wie überhaupt den ganzen Wahrheitsbeweis für die Kirche. Vgl. besonders R. Bultmann, Ursprung und Sinn der Typologie als hermeneutische Methode (Theol. Lit. Ztg. Jg. 75, 1950 Nr. 4/5 Sp. 205 ff.), dort auch die neuere einschlägige Literatur. So fördernd auch Bultmanns Erhebungen sind, scheinen sie mir doch an gewissen — teilweise allerdings in der Sache begründeten — Unklarheiten zu leiden. So dürfte es nicht möglich sein, Typologie und Weissagungsbeweis als zwei streng zu scheidende Methoden anzusehen. Bultmann selbst muß immer wieder diese Scheidung einschränken. Vielmehr scheint das Verhältnis dahingehend zu bestimmen und damit auch dem ntlichen Befund angemessen zu fassen zu sein, daß der Weissagungsbeweis Grund und Sinn der typologischen und allegorischen wie einfache Vergleiche benutzenden hermeneutischen Methode ist. So wird denn auch dem Bultmanns Absicht stets durchkreuzenden Sachverhalt Rechnung getragen, daß das lineare Zeitverständnis des Weissagungsbeweises das zyklische der Typologie gerade in der Eschatologisierung weitet und absorbiert.

ausdrücklicher Berufung auf 1. Kor. 10, 11: ταῦτα δὲ τυπικῶς συνέβαινεν ἐκείνοις, ἐγράφη δὲ πρὸς νουθεσίαν ἡμῶν (Komm. z. Dan. I, 16, 4). Das Geschehen der Vergangenheit ist ein τύπος, ein Vorbild für dasjenige der Gegenwart, um die Glaubenden zum Verständnis ihres Erlebens in der Kirche anzuleiten und so das Stehen in einem großen Heilsplan Gottes anzuzeigen. Ganz in derselben Weise tritt die typische Art des höheren Schriftsinnes in der Begründung des Vergleichs von Kirche und Paradies entgegen. Der urgeschichtliche Charakter der Schriftaussagen, der Literalsinn, der das irdische Paradies zum Gegenstand hat, bleibt erhalten. Aber das in Eden gepflanzte Paradies ist „zum Vorbild und einem gewissen Gesetz des Wahrhaftigen" geworden. Dies zu lernen, zu verstehen ist die Aufgabe der „Erkenntnis Liebenden". „Denn aus dem Irdischen muß man auch das Himmlische schauen und aus dem Bildlichen das Geistige verstehen und aus dem von geringer Zeit das Ewige erhoffen." Hippolyt beruft sich hierfür auf den Bericht in Hebr. 8, 5 bzw. Exod. 25, 40, wonach der Herr dem Mose befiehlt, „eine Hütte zu machen nach dem Bild, welches ihm gezeigt worden war auf dem Berge" (Komm. z. Dan. I, 17, 1—3).[1]) Während aber in Hebr. 8, 5, wie Hippolyt in I, 17, 4 selbst richtig versteht, das Himmlische der τύπος ist, ist bei ihm das Irdische der τύπος geworden (I, 17, 1). Dieser Unterschied ist für Hippolyt unwesentlich, es kommt ihm nur darauf an, das gegenwärtige Erleben der Kirche typisch, und in diesem Fall im Literalsinn hier in der Paradiesesgeschichte der Genesis angezeigt zu finden.

Geschah das Reden der Propheten μυστικῶς, αἰνιγματωδῶς, ἀποκρύφως, so geschieht es jetzt in der Kirche παρρησίᾳ (Seg. Jak. 1, de ant. 29). War der höhere Sinn früher verhüllt, so ist er jetzt in der Auslegung der Kirche ans Licht gekommen. Um aus dem Literalsinn erhoben werden zu können, erfordert der mystisch-typische Sinn notwendig die allegorisch-typologische Auslegung. Die ganze in Christo gipfelnde Heilsökonomie wird von den Schriften dargelegt und es ist ganz natürlich, daß die allegorische Exegese zugleich typologischen Charakter trägt, da sie Erscheinungen der Gegenwart in entsprechenden der Vergangenheit vorgebildet sieht. Nur durch sie können die Gesichte, Gleichnisse und Rätsel der Propheten für die Gegenwart fruchtbar gemacht werden. Die grundsätzliche Begründung dieser Auslegung liegt schon in der Unterscheidung des doppelten Schriftsinnes. Gegenüber der historisch-grammatischen Exegese, sofern man die Ansätze dazu bei

[1]) Gr. chr. Schr. Hipp. I, 1, S. 28, 11.

Hippolyt so bezeichnet, hat sie weithin den Vorrang.[1]) Bei der allegorischen Methode Hippolyts ist zuweilen — ausgenommen ein Muster der Allegorese wie de ant. 59 — zu bemerken, daß die abgebildeten Begriffe und die allegorischen Bilder sich nicht restlos zu einem logischen Zusammenhange fügen.[2]) So sind z.B. in Komm. z. Dan. I, 14, 5 die Gestalt der Susanna und der Garten des Jojakim zugleich auf die Kirche bezogen. Eben noch ist Susanna der Prototyp der Kirche, dann sind sofort die Heiligen wie fruchtbringende Bäume eines Gartens in der Kirche gepflanzt. Oder Hippolyt wechselt den Gegenstand der Deutung; Komm. z. Dan. IV, 37, 1, 2, ist es eben noch der Gürtel, an dem die Allegorese haftet, sofort führt das Tragen des Gürtels am Leibe auf das Verhältnis von Leib und Gliedern, um damit den betreffenden Sachverhalt auszudrücken, obwohl im Text kein Anlaß dazu vorliegt. Hippolyt bindet sich bei seiner Auslegung nicht unbedingt an einen Begriff. D'Alès bemerkt daher richtig: „L'exégèse d'Hippolyte s'attache d'ordinaire aux idées plus qu' aux mots du texte sacré.[3]) Auch hält er mehrere Deutungen nebeneinander für möglich: So kann Dt. 33, 17 sowohl auf Maria als auch auf die Kirche als heiliges Land gedeutet werden (Seg. Mos. 15, 3).[4]) Aber es kommt dadurch kein dritter Schriftsinn zu den beiden anderen hinzu, das Nebeneinanderstehen beider Deutungen ist lediglich eine intellektuelle Möglichkeit. Hippolyts allegorische Exegese

[1]) Eine rein historische Deutung, welche ein Fruchtbarmachen des typischen Sinnes der betreffenden Schriftstelle vermissen läßt und daher zu der Existenz des christlichen Lesers oder Hörers keine Beziehung hat, wird zugunsten der typologischen Deutung zurückgesetzt; ein Beispiel: Die Weissagung Gen. 49, 16: „Dan wird sein Volk richten..." soll die Abstammung des Antichrist aus dem Stamm Dan erweisen. Den mit dem Hinweis auf das historische Geschehen begründeten Einwand, das könnte in Simson bereits seine Erfüllung gefunden haben, beseitigt Hippolyt, indem er wohl zugibt, daß es unter Simson wohl teilweise geschehen sei, vollständig werde es jedoch seine Erfüllung finden im Antichrist (de ant. 15, Gr. chr. Schr. Hipp. I, 2, S. 11, 20—12, 3).

[2]) Jülicher (Gleichnisreden I, 1899, S. 59) stellt an eine Allegorie folgende Forderung: „In der Allegorie entspricht die Zahl der Bilder immer genau der der abgebildeten Begriffe; wie der sensus der Allegorie ein Ganzes von Begriffen, einen Gedanken, ein Urteil ..., eine Schilderung politischer, religiöser oder sittlicher Verhältnisse ausmacht, so bilden auch die verba unter sich ein Ganzes, müssen auch unübertragen ... alle miteinander und gerade in der Reihenfolge, wie sie geboten werden, einen erträglichen Sinn geben."

[3]) d'Alès, Théol. de St. Hipp., Paris 1906, S. 123.

[4]) Beispiele von Doppeldeutungen s. Seg. Jak. 24 init., 26 fin.

verliert sich nicht in schrankenlose Spekulation, er deutet nicht alles nach dem subjektiv gesetzten Ziel um, wenn der Literalsinn dem ganz offenbar widerstrebt. Er wehrt sich gegen Exegeten, die alles im verkehrten Sinn auf Jesus beziehen.

In der allegorisch-typologischen Exegese Hippolyts fällt der immerhin nüchterne und besonnene Zug auf, er weiß Maß zu halten, selbst im Komm. z. Hohel. läßt sich das trotz mancher Phantastik nicht leugnen. „Er vertritt bereits die Grundsätze der späteren Antiochener" urteilt Bardenhewer.[1]) Ein Grund für diese Mäßigung der allegorischen Exegese ist das immerhin wahrnehmbare Bestreben, auch die historische Exegese zu ihrem Recht kommen zu lassen. So erklärt er z. B. das ganze Kap. 8 des Dan., die Vision des Widders und des Bocks mit Hilfe des 1. Makk.-Buchs als den Kampf Alexanders gegen Darius und die Übeltaten des Antiochus Epiphanes enthaltend. Allerdings eine Erklärung einzelner Worte, eigentlich grammatikalische Exegese finden wir bei ihm noch nicht. Jedoch ein Gegensatz zwischen historischer und allegorischer Exegese kann so wenig bestehen wie zwischen Literalsinn und mystisch-typischem Sinn der Schrift. Stark ausgeprägt ist in Hippolyts exegetischen Abhandlungen die praktische Abzweckung, die ja mit dem typischen Charakter des höheren Schriftsinnes von selbst gegeben ist. Der Komm. z. Dan. nähert sich der Form der Homilie, moralische Betrachtungen, Ausrufe, Anrede der Leser, besonders häufig als ἀγαπητοί, Schlußparänesen jedes Buches finden sich.[2]) Auch der Kommentar zum Hohenlied nähert sich mit denselben Merkmalen der Homilie.[3]) Vom Danielkomm. sagt Violard[4]): «En tout cas Hippolyte ne perd pas de vue le but pratique qu'il s'est proposé en écrivant son commentaire. Les moyens employés sont divers; le résultat est toujours le même: rassurer les lecteurs, les consoler, les fortifier dans leur foi, les édifier.» Dies gilt mehr oder weniger von allen Kommentaren Hippolyts,

[1]) Bardenhewer, L. G. II, 2. Aufl. 1914, S. 603.

[2]) Betrachtungen und Ausrufe: I, 19, 2; II, 8: „Anrede der Leser: II, 30; 38, 2; ἀγαπητοί: I, 33, II, 8, 2; 30, 4; Schlußparänese: I, 33; II, 38, 5; III, 31; IV, 60.

[3]) Bonwetsch: Hippolyts Komm. z. Hohenl., T. U. 23, 2, S. 90: „Eine Homilie ist dieser Kommentar nicht, aber er besitzt doch noch ungleich mehr als in Danielem den Charakter einer Ansprache, vgl. das wiederholte „Geliebte" und vornehmlich den immer wiederkehrenden Ausdruck unmittelbarer Empfindung."

[4]) E. Violard, Etude sur le Commentaire d'Hippolyte sur le Livre de Daniel, 1903, S. 94.

selbst von dogmatisch-exegetischen Schriften wie De Antichristo. Im ganzen ist zu sagen, daß Hippolyt in der Exegese die gleichen Wege geht wie seine zeitgenössischen Exegeten. Für die Befragung der Quellen mahnt das über Hippolyts exegetische Methode kurz Skizzierte zur Vorsicht. Denn das eigentümlich Schwebende, Unbestimmte der exegetischen Ausführungen Hippolyts, das an verschiedenen allegorisch-typologischen Beispielen sich zeigt, macht es zuweilen sehr schwer, die hinter den Aussagen stehende Realität zu erfassen und zu definieren. Hinzu kommt noch die literarische Schwierigkeit, daß ein beträchtlicher Teil der exegetischen Werke Hippolyts wie das I. Buch des Kommentars zu Daniel, des Segens Moses, der Erklärung in betr. David und Goliath, die Fragmente zum Matthäusevangelium und zur Apokalypse, sowie zum Pentateuch nur in Übersetzungen vorliegen, die teilweise eine recht verwickelte Überlieferungsgeschichte haben und vielfach Zweifel an der Echtheit Raum geben.

ZWEITES KAPITEL

Die Kirche das wahre Israel

1. Hippolyts Anteil am alttestamentlichen Schriftbeweis für die Kirche des wahren Israel

Der Ursprung aus dem Judentum einerseits, die entschiedene Trennung von ihm andererseits versetzten das Christentum in die Notwendigkeit, das Recht seiner in der Heidenkirche geschichtlich gewordenen Gestalt dem Volk gegenüber zu begründen,[1]) das bei seinem Anspruch beharrte, im Gegensatz zur Christenheit, das in den Patriarchen erwählte Israel, das Volk Gottes zu sein. Von ihren ersten Zeiten, von den Aposteln an hatte die Christenheit das feste Bewußtsein, das wahre Israel Gottes, das Israel der Endzeit zu sein. Die Verheißungen, einst den Urvätern geschehen, galten daher erst der Christenheit und kamen in ihr erst zur Erfüllung. Dem wahren Israel gegenüber war das nationale Judentum das verstockte, falsche Israel. Das wahre Israel waren die christgläubigen Heiden. In der Auseinandersetzung mit dem gegen eine solche Behauptung protestierenden Judentum mußte es darauf ankommen, einerseits die Kontinuität mit den auserwählten Gerechten des Alten Bundes aufzuzeigen, andererseits die Trennung von dem ungläubig gebliebenen

---

[1]) Dieser Abschnitt berücksichtigt nur den Teil des atlichen Schriftbeweises, der sich mit der Auseinandersetzung zwischen der universalen christlichen Kirche und der partikulären jüdischen Volksgemeinschaft befaßt. Die anderen Hauptabschnitte, denen man die Themen „De Christo" (als dem verheißenen Messias) und „De lege et evangelio" geben kann, bleiben außer acht. Ungern-Sternberg, Der traditionelle atliche Schriftbeweis ..., 1913, S. 6ff. und S. 238ff. hat eine Inhaltsangabe des gesamten Schriftbeweises nach dem Zeugnis seiner Hauptvertreter Justin, Irenäus und Tertullian gegeben. Vgl. auch E. Peterson, Die Kirche aus Juden und Heiden, Salzburg 1933, und zum Problem der Typologie grundsätzlich Leonhard Goppelt, Typos, Die typologische Deutung des A. T. im Neuen, 1939, und R. Bultmann, Ursprung und Sinn der Typologie als hermeneutischer Methode, Th. L. Ztg. 1950, Nr. 4/5, Sp. 205ff.

größeren Teil des alten Bundesvolkes als im göttlichen Ratsschluß vorgesehen nachzuweisen.[1]) Dieser Weissagungsbeweis für die Ersetzung Israels durch die Kirche der Heiden als das wahre Israel ist auf dem Boden der dem Judentum und Christentum gemeinsamen Heiligen Schrift Alten Testamentes geführt worden. Schon im Neuen Testament mit Paulus setzt dieser Weissagungsbeweis ein und erfährt seine Fortsetzung und Ausgestaltung in der nachapostolischen und darauf folgenden Zeit durch Theologen, von denen die wichtigsten hier genannt seien: Barnabas, Justin, Irenäus, Tertullian und Cyprian (Testimonia). Am erschöpfendsten ist der Schriftbeweis bei Justin und nach ihm bei Irenäus und Tertullian behandelt. Ein Vergleich der im Schriftbeweis behandelten Themen, der als Belege verwendeten atlichen Zitate und ihrer Auslegung zeigt, daß zwischen diesen Theologen ein Verwandtschafts-, wenn auch kein Abhängigkeitsverhältnis besteht.[2]) Die genannten Theologen bewegen sich innerhalb einer gleichartigen Tradition, die sich auch in jedem Abschnitt des Schriftbeweises, der die Ersetzung durch die Heidenkirche zum Gegenstand hat, als konservativ erweist. Im Schema ,,Weissagung und Erfüllung" wird dieses Thema behandelt. Die Unglücksweissagungen haben sich in der Geschichte der Juden, die Heilsverheißungen in der Heidenkirche erfüllt. Trotz aller Verwandtschaft läßt sich jedoch bei diesen drei Theologen keine Abhängigkeit des einen vom andern feststellen, jeder von ihnen hat den traditionellen Stoff des Schriftbeweises durch verschiedene Anordnung der Themen und Belegzitate, durch Hinzufügung eines zum Teil recht beträchtlichen Sondergutes wie auch durch Abstriche individuell gestaltet. Diese Elastizität des Materials des Schriftbeweises erklärt sich, wenn man bedenkt, daß die Weitergabe des Schriftbeweises und seine Bereicherung durch immer neue Erkenntnisse den Lehrern oblag (seit Ausgang des zweiten Jahrhunderts in zunehmendem Maße den Kleri-

---

[1]) Außer der Legitimierung des Neuen, von Gott mit den Heiden geschlossenen Bundes durch und gegen den Alten Bund erfüllte der S. B. einen zweiten, mehr für die Heidenwelt bestimmten Zweck, indem er das Wesentliche des Christentums in die Urzeit der Menschheitsgeschichte zurückführte und das Christentum als die älteste Religion erwies. Dieser Zweck kommt aber mehr in den beiden anderen Abschnitten des S. B. ,,De Christo" und ,,De lege et evangelio" zur Durchführung, so daß er hier nur erwähnt sei. Vgl. über den vielseitigen Zweck des S. B. Ungern-Sternberg, a. a. O. S. 258ff.

[2]) Vgl. die entsprechenden Abschnitte bei Ungern-Sternberg, a. a. O., die Zusammenfassung seiner Ergebnisse S. 138ff. und S. 226ff.

kern), so daß der Schriftbeweis neben der christlichen Lehre von Gott eine große Rolle in den Katechumenenschulen spielte.[1]) Schon nach seinem Hauptzweck wie der didaktischen Form seiner Überlieferung ist es nicht überraschend, daß der Schriftbeweis, soweit er literarisch Ausdruck gefunden hat, hauptsächlich seine Stelle in antijüdischen Schriften wie Justins Dialog, Tertullians adversus Judaeos wie in solchen katechetisch-didaktischen Charakters (Irenaei Epideixis) hat. Als Quelle der Belege für den Schriftbeweis werden die kommentatorischen Schriften über biblische Bücher oder Abschnitte indirekt dem Schriftbeweise dienstbar gemacht. Ganz fehlt er in keiner Gattung der altchristlichen Literatur. Mit diesem Strom exegetischer Tradition wird Hippolyt[2]) durch seinen Lehrer Irenäus vertraut, der dem Erweis der christlichen Wahrheit hauptsächlich aus dem Alten Testament eine ganze Schrift gewidmet hat: Εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος.[3]) In der Tat läßt der Schriftbeweis Hippolyts inhaltliche und selbst literarische Verwandtschaft mit dem des Irenäus erkennen,[4]) jedoch ist dies Verhältnis nicht als solches absoluter Abhängigkeit Hippolyts von Irenäus zu betrachten, hat er doch das reiche Material, das Irenäus gerade für die Ersetzung Israels durch die Heidenkirche bot, großenteils unberücksichtigt gelassen und ist (im Komm. z. Hohenl.) eigene Wege gegangen.[5]) Daß sich manches in Hippolyts Exegese findet, was sich

[1]) Vgl. die Belege bei Ungern-Sternberg, a. a. O. S. 235ff. u. W. Bousset, Jüdisch-christl. Schulbetrieb in Rom und Alexandria, S. 308, 316—319.

[2]) Bonwetsch (T. U. 26, 1, S. IX) sieht in der Tatsache, daß der Gedanke der Ersetzung Israels durch die Kirche in einem Teil seiner Schriften eine zentrale Stellung einnimmt, „ein Zeugnis für den archaistischen Charakter der Exegese Hippolyts."

[3]) Irenäus muß zu den Anfängern einer kirchlichen kommentatorischen Tätigkeit gehört haben (Jordan, L. G. 1911, S. 381). Von seinen Homilien sind nur ganz geringe Reste vorhanden. Nachrichten, daß er die Genesis und Apokalypse Johannis kommentiert habe, entbehren der Grundlage, ein Kommentar z. Hohenl. wäre ihm nach der Überschrift eines syrischen Fragments (XXVI bei Harvey II, 455 Anm.) beizulegen. Das Fragment selbst nimmt jedoch keinen Bezug auf das Hohel., auch fehlen andere Zeugnisse für einen Komm. des Irenäus z. Hohenl. völlig. Jordan (a. a. O. S. 381) hält es für eine „nicht unbezweifelbare Nachricht". Vgl. hierzu Harnack, L. G. I, 1, S. 263f.

[4]) Vgl. S. 36ff.

[5]) Ein abschließendes Urteil über das Verhältnis Hippolyts und Irenäus' betr. des Schriftbeweises kann erst nach einem umfassenden Vergleich des bei beiden sich findenden gesamten Stoffes des S. B. gefällt werden. Dies würde jedoch hier zu weit führen, da die Aufgabe nur die Berücksichtigung eines Ausschnittes aus diesem Stoff verlangt.

schon bei früheren, z. B. Barnabas und Justin nachweisen läßt, ist bei dem traditionellen Charakter dieser Exegese nicht auffallend. In der Methode des Schriftbeweises, soweit er das in Rede stehende Thema behandelt, folgt Hippolyt ganz seinen Vorgängern Justin und Irenäus: Die atlichen Segnungen und Weissagungen, wie etwa Gen. 27 und 49 und Dt. 33, erfüllen sich in Christus, der christlichen Kirche und dem Geschick des jüdischen Volkes. Hippolyts Beitrag zum atlichen Schriftbeweis der alten Kirche ist recht bedeutend, in der Hauptsache hat er ihn in folgenden Schriften niedergelegt: Εἰς τὰς εὐλογίας τοῦ Ἰακώβ (Seg. Jak.), eine Schrift, welche in ihrem ersten Teil (Kap. 1—10) eine Deutung des Segens Isaaks (Gen. 27) und erst im zweiten Teil (Kap. 11—28) eine solche des Segens Jakobs (Gen. 49) enthält.[1]) Eine Anzahl griechischer Fragmente zu Gen. 49, welche Prokop von Gaza in seine Genesiskatene aufnahm,[2]) sind nach Auffindung des ganzen Kommentars als freie Verwertung hippolytischen Materials erwiesen und können nicht mehr als hippolytisch angesprochen werden. Zu diesem Kommentar treten hinzu der georgisch (grusinisch) erhaltene Kommentar zum Segen des Moses (Dt. 33; Seg. Mos.) und die ,,Erklärung in betreff Davids und Goliaths" (1. Sam. 17; Dav. Gol.).[3]) Von besonderer Bedeutung ist der vollständig in grusinischer Übersetzung erhaltene Kommentar Hippolyts zum Hohenlied;[4]) Hippolyt hat allerdings nur Hohel. 1, 1—3, 7 kommentiert.[5]) Indem er den Inhalt auf Dialoge der Synagoge und der Kirche mit dem Logos, das ist Christus, deutete, übernahm er das Grundprinzip der synagogalen Auslegung, die das Hohelied als Gespräche Gottes mit Israel auslegte. Dadurch unterscheidet sich Hippolyts exegetischer Versuch von dem des Origenes, der etwa gleich-

---

[1]) Bonwetsch, L. G.: Drei georgisch erhaltene Schriften Hippolyts ..., T. U. 26, 1, 1904 und Const. Diobouniotis und N. Beis, Hippolyts Schrift über die Segnungen Jakobs, T. U. 38, 1, 1911.

[2]) Griech. chr. Schr. Hipp. I, 2, S. 55ff.

[3]) T. U. 26, 1, 1904. Die übrigen Fragmente von hippolytischen Exegesen atlicher Abschnitte mögen unerwähnt bleiben, da sie für unseren Zweck nichts ergeben.

[4]) Bonwetsch (Hippolyts Kommentar zum Hohenl. ..., T. U. 23, 2, 1902) gibt die deutsche Übersetzung des grusinischen Textes, sowie der altslawischen, armenischen und syrischen Fragmente.

[5]) Am Eingang seines Komm. (I, 11) sagt Hippolyt, daß das Hohel. nur drei Lieder enthalte. Nur das erste scheint er kommentiert zu haben, wenigstens ist zu den übrigen Teilen nichts erhalten. Vgl. auch Bonwetsch, ebenda S. 12, 89.

zeitig, aber unabhängig von ihm, an Hand des Hohenliedes das Verhältnis von Logos und Seele darlegte.[1]) Des Origenes Deutung hat in der Kirche bedeutend nachhaltiger gewirkt als die des Hippolyt.[2]) Jedenfalls kommt Hippolyt der Ruhm zu, neben Origenes das Anfangsglied in der langen Kette allegorischer Auslegungen des Hohenliedes in der christlichen Kirche geschaffen zu haben: hierin vor allem ist seine selbständige Arbeit innerhalb der Tradition des Schriftbeweises zu sehen.[3]) Synagoge und Kirche erscheinen bei ihm als Bräute Christi, das Verhältnis des atlichen Israel, sowohl des gläubig gewordenen wie des ungläubig gebliebenen, und in Verbindung mit letzterem der Heidenkirche zu Christus werden behandelt. Zwar läßt die mehrfache Übersetzung nicht immer deutlich werden, wem Hippolyt die einzelnen Worte in den Mund legt, jedoch darf man in Kap. 1—25 im wesentlichen Dialoge der Synagoge und Christi sehen. Außer diesen wichtigen Schriften werfen hin und wieder für den Schriftbeweis noch etwas ab der Kommentar z. Dan., die Fragmente zu den Sprüchen Salomos und die unter Hippolyts Namen überlieferten arabischen Fragmente zum Pentateuch (Arab. Fragm. z. Pent.), die allerdings zum überwiegenden Teile, wenn nicht ganz, ihm fälschlich zugeschrieben werden,[4]) und endlich das Fragment seiner: Ἀποδεικτικὴ πρὸς Ἰουδαίους (adv. Judaeos).

---

[1]) Eine Beziehung auf die Kirche fehlt bei Origenes nicht ganz. Obengenannte Deutung herrscht jedoch unbedingt vor. Vgl. zu Hippolyts und Origenes' Auslegung des Hohenl. W. Riedel, Die Auslegung des Hohenl. in der jüdischen Gemeinde und der griechischen Kirche, 1898, S. 47ff.

[2]) Ambrosius de virg. 11 entstammt Hippolyts Auslegung des Hohenl. Verwandtschaft mit ihr zeigt auch Athanasius, der das Hohel. ebenfalls auf Dialoge zwischen Israel, der Heidenkirche und dem Logos deutet. Vgl. Bonwetsch, T. U. 23, 2, 1902, S. 13, 17, 18 und 88, 89.

[3]) Die Nachricht, Irenäus habe einen Komm. z. Hohenl. verfaßt, entbehrt der sicheren Grundlage (vgl. Anm. 3, S. 19). Ebenso ist die Mitteilung über einen solchen Komm. d. Theophilus zweifelhaft. Vgl. Harnack, L. G. I, 2, S. 501, 502. Einzelne Beziehungen zu Irenäus finden sich auch in Hippolyts Komm. z. Hohenl. z. B. adv. haer. IV, 21, 3 und Hippolyt, Komm. z. Hohenl. VII, 4. Vgl. S. 21. 22.

[4]) Gr. chr. Schr. Hipp. I, 2, S. 87ff.

2. Sein Schriftbeweis

a) Schuld und Verwerfung Israels

Die Heiden sind die Erben des Volkes Israel. Die Vorbedingung hierzu ist die Verwerfung der Juden, welche verschuldet ist, da Israel seine Berufung nicht wahrgenommen hat. Schuld und Verwerfung Israels sieht Hippolyt zunächst im Hohenlied geweissagt. Wenn die Synagoge Hohel. 1, 6 klagt: „Meinen Weinberg habe ich nicht behütet," so gilt hier das Wort des Propheten Jes. 5, 2: „Der Weinberg des Gottes Zebaoth ist das Haus Israels. Ich stand und wartete, daß er Weintrauben hervorbringe, und er brachte Herlinge." Die Synagoge hat also sich, den Weinberg Gottes, nicht gehütet, denn sie folgte der Mahnung des Propheten nicht, sich zu dem Gesetz Mosis zu wenden (Komm. z. Hohenl. V, 3). Die Synagoge ist „schwarz", weil sie sündig ist, „doch noch mehr schön", da Christus sie liebgewonnen hat (a. a. O. IV, 1). In Hohel. 1, 7 ist eine Klage Israels enthalten, daß Christus es verlassen habe und zu den Heiden gegangen sei, so daß Israel wie eine Waise geworden sei (a. a. O. VI, 1). Christus fordert in seiner Antwort zur Buße auf, denn ohne diese genüge nicht, daß es „schön", weil von Christus geliebt, das heißt das erwählte Volk sei. „Fortan wird Israel zu den Schafen des Hirten nicht gerechnet." Zu den Heiden, den Gemeinden soll es hinausgehen (a. a. O. VII, 2, 4, 5 nach dem altslaw. Text). Im Anschluß an Hohel. 1, 9: „Meinem Rosse am Wagen Pharaos habe ich dich verglichen, meine Nächste," spricht Christus zu Israel: „Wenn du dich bekehrst, o Volk, dann rechne ich dich als mein Eigentum, wie das Roß, das gespannt ist an den Wagen Pharaos" (VIII, 1). Hippolyt deutet dann dieses Bild: Die Rosse sind die Apostel, die zwar aus Israel stammten, aber in die Welt, zu den Heiden gingen, der Wagen ist die Sammlung der Heiden, d. h. die Kirche (a. a. O. VIII, 2). Für die Unterweisung aller Völker haben sich die Apostel bestimmt (VIII, 5). So sind sie ein Vorbild der Synagoge: „Tue Buße, Synagoge, damit auch du predigest von Christus, werde ihm zu einem Roß für die schnelle Fahrt in die Welt; wie Paulus und Petrus oder der geliebte Jünger," mahnt Hippolyt Israel (VIII, 8).[1] Die Schuld und Verwerfung Israels kennt auch der Seg. Jak. und der Seg. Mos. Esau ist ein Bild des „ersten Volkes", welches den Dienst des Gesetzes hatte, sich rühmte und durch

---

[1]) Das Bild von der Kirche als Wagen Pharaos wird an anderer Stelle (S. 32) ausführlicher mitzuteilen sein.

die Beschneidung gerecht zu werden glaubte (Seg. Jak. 2, 3, 8).[1]) Jakob sah in den Taten Rubens (Gen. 49, 3f.) diejenigen des gottlosen und ungläubigen, erstgeborenen, zur Sohnschaft bestimmten Volkes, d. h. der Judenschaft voraus, welche Christum dem Tod überlieferte (Seg. Jak. 13).[2]) Die Israeliten haben Christum geringgeachtet, „darum erkannte Gott sie nicht“ (Seg. Mos. 10, 3ff.). Den Juden waren die Augen der Seele gehalten in lichtloser und ewiger Finsternis, als sie Christum töteten (adv. Judaeos 6).[3]) Die Strafe liegt vor aller Augen: Jerusalem ist eine Witwe (de ant. 57),[4]) als Gefangene ihrer Feinde sind die Juden nun über die ganze Welt zerstreut (Seg. Jak. 14). So künden denn die verschiedensten Schriften von der Feindschaft der Juden gegen die Kirche.

b) Die zwei Berufungen: aus Israel und aus den Heiden

Gottes Berufung ergeht zunächst an das alte Volk Israel. In seiner überwiegenden Masse zeigt es sich ihrer nicht würdig, und es folgt die Berufung der Heiden. Die zweite Berufung hebt die erste auf, sofern letztere an das ganze Volk Israel ergeht; sie steht jedoch mit ihr in innerem Zusammenhang und bildet ihre universale Vollendung, sofern die Berufung an Israel in einer Auswahl aus dem alten Bundesvolke zu einer begrenzten Verwirklichung gelangt. Diese „Gerechten“ oder „Väter“ des Alten Bundes sind die Vorläufer der universalen Heidenkirche. Das Wirken des Logos umspannt insofern die Gemeinde der Gerechten des Alten Bundes wie auch die Heidenkirche.

Beide Berufungen sieht Hippolyt in verschiedenen Gestalten der atlichen Geschichte vorgebildet; und zwar prägt sich ihm der Gegensatz zwischen beiden in solchen Typen aus, in denen der ursprünglich erste

---

1) Seg. Jak. 2, T. U. 38, 1, S. 14, 15—20; Seg. Jak. 3, S. 14, 28—S. 15, 3.

2) Seg. Jak. 13 zu Gen. 49, 3f. a. a. O. S. 27, 15—18, 26—28. Als verwandten Inhalts (Entgegensetzung von Volk und Heiden) sei aus dem vielleicht hippolytischen Schluß des Diagnetbriefes angeführt (11,3): ὃς [ὁ λόγος] ὑπὸ λαοῦ ἀτιμασθείς, ὑπὸ ἐθνῶν ἐπιστεύθη.

3) adv. Judaeos 6, ed. Lag., S. 65, 22f.: „σκοτισθήτωσαν οἱ ὀφθαλμοί, αὐτῶν τοῦ μὴ „βλέπειν“ (Ps. 69, 24). ἀλλ' ἐσκοτίσθητε τοῖς τῆς ψυχῆς ὀφθαλμοῖς σκοτισμὸν ἀφέγγη καὶ αἰώνιον.“ Nach Arab. Fragm. 20 z. Pent. (Griech. chr. Schr. Hipp. I, 2, S. 109, 11—20) ging an den Juden die dem Propheten Jesaja mitgeteilte Weissagung von der Verstockung in Erfüllung (Jes. 6, 9).

4) de ant. 57 Griech. chr. Schr. Hipp. I, 2, S. 37, 20ff.: χήραν δὲ ἣν λέγει εἶναι ἐν τῇ πόλει (Luk. 18,3). αὐτὴν 'Ιερουσαλὴμ σημαίνει, ἥτις ὄντως ἐστὶ χήρα, καταλειφθεῖσα ὑπὸ τοῦ τελείου καὶ ἐπουρανίου νυμφίου.

zugunsten des zweiten, bzw. der ältere zugunsten des jüngeren zurückgesetzt wird. Der Segen Isaaks (Gen. 27) und Jakobs (Gen. 48. 49) gibt dem Exegeten mehrere Beispiele solcher Art an die Hand. Esau ist der Typ des „erstgeborenen" oder „früheren" Volkes (Seg. Jak. 2, 3, 8), ebenso wie Ruben (Seg. Jak. 13). Wenn Isaak von Esau Speise fordert, so bezeichnet das die durch den Logos geschehene Berufung des ersten Volkes, um von ihm Werke der Gerechtigkeit zu fordern (Seg. Jak. 3). Jakob ist im allgemeinen in der Auslegung des Segens Isaaks der Typ Christi, an einer Stelle jedoch tritt er als Typ der Heiden Esau, dem Typ des alten Israel, gegenüber;[1]) indem er seinem älteren Bruder Esau den Segen vorwegnimmt, sieht Isaak die Heiden durch Christus gesegnet und der Verheißung der Väter teilhaftig werden. Wie Jakob nach Esau als „letzter" das Licht der Welt erblickt und die Ferse seines Bruders hält, jedoch Erstgeburt und Segen Esaus an sich bringt, so erlangt das „letzte Volk" den Vorrang (bildlich die Erstgeburt) im Neuen Bunde und wird in ihm als „erstes" erfunden (Seg. Jak. 8).[2]) Bei der Segnung der Söhne Josephs legt Jakob die Rechte auf das Haupt des jüngeren Ephraim, die Linke jedoch auf das Haupt des älteren Manasse (Gen. 48, 14). Dadurch zeigt Jakob prophetisch zwei Berufungen und zwei Völker an, von denen das jüngere, d. h. die Heidenschaft durch den Glauben zur Rechten Christi erfunden wird, das ältere, d. h. jüdische Volk jedoch, das sich des Gesetzes rühmt, zu seiner Linken (Seg. Jak. 11).[3]) Die beiden Berufungen schaffen den Gegensatz zwischen zwei „Völkern": Juden und Heiden. Wie Hippolyt an den atlichen Typen demonstriert, gewinnt das „Volk aus den Heiden" (de ant. 10), das „letzte" (Seg. Jak. 8), das „jüngere" (Seg. Jak. 11) Volk den Vorrang ab dem zuerst berufenen Volk der Juden, dem „erstgeborenen" (Seg. Jak. 13), dem „früheren" (Seg. Jak. 3, 13), dem „älteren Volk" (Seg. Jak. 11). Dem jüdischen Volk mit seinem religiös-exklusiven Anspruch tritt die Heidenkirche als ein zweites Volk aus göttlicher Berufung gegenüber.[4])

---

[1]) Diese doppelte typologische Verwendung Jakobs bezeugt auch Ambrosius in seinem Bericht über Hippolyts Exegese zu Gen. 27 (Fragm. 7 Gr. chr. Schr. Hipp. I, 2, S. 54, 5f.): „Esau (portat imaginem) populi prioris et diaboli, Jakob ecclesiae sive Christi."

[2]) Seg. Jak. 8, T. U. 38, 1, S. 21, 2ff.

[3]) Seg. Jak. 11 a. a. O. S. 24, 11—14 und 21—28. Denselben Vergleich hat schon Barn. 13, 4—6; 13, 6: βλέπετε ἐπὶ τίνων τέτεικεν, τὸν λαὸν τοῦτον εἶναι πρῶτον καὶ τῆς διαθήκης κληρονόμον.

[4]) In den meisten Fällen ist λαός jedoch stereotype Bezeichnung der ungläubigen Judenschaft. Im folgenden nur einige Beispiele: Seg. Jak. 26,

Aber nicht nur aus den Heiden, sondern auch aus dem Volke Israel finden sich solche, die den Ruf Gottes hören und an Christus, der auch im Alten Bunde als Logos mit den Menschen handelt, gläubig werden. Insofern stehen beide Berufungen in Einheit miteinander, wobei die aus dem jüdischen Volk berufene Gemeinde als Vorstufe der Heidenkirche erscheint. — In den beiden Böcklein, welche Rebekka (Gen. 27, 9) dem Jakob bringen heißt, deuten sich die zwei Berufungen an, vor allem die der Heiden, welche vorher sündig, nun durch den Glauben an Christus gerechtfertigt werden (Seg. Jak. 4).[1]) Die Eselin und das Füllen (Gen. 49, 11) zeigen die zwei an Christus befestigten und durch seine Liebe verbundenen Berufungen an (Seg. Jak. 18).[2]) Daniel berichtet, daß Arme und Füße der ihm erschienenen himmlischen Gestalt reinem Erz ähnlich erschienen (Dan. 10, 6), um dadurch die Ähnlichkeit zu zeigen, welche zwischen der Berufung der Väter und derjenigen aus den Heiden besteht (Komm. z. Dan. IV, 37, 5).[3]) Die „Berufung der Heiligen" — ohne Zweifel geschieht sie in erster Linie aus den Heiden — ist in der Kirche gepflanzt[4]) (Komm. z. Dan. I, 14, 5). In diesen Beispielen ver-

T. U. 38, 1, S. 40, 13f:. ὁ ἄνομος καὶ ἀπειθὴς λαός. Ich verweise sodann auf die schon angeführten Stellen aus derselben Schrift, in denen λαός Bezeichnung der Juden ist; dasselbe ist Seg. Mos. 11, 1; Komm. z. Hohenl. II, 2; III, 1; VII, 1; VIII, 1; XIII, 2 der Fall. Das „unverständige Volk" der Endzeit, das den Antichristen für den Christus hält, während den „Heiligen" seine Gottlosigkeit durch Weissagung bekannt ist, ist das jüdische Volk (Seg. Mos. 19, 1f.). Im allgemeinen ist λαός stereotype Bezeichnung für die Judenschaft, auch ohne direkte Nennung des Gegensatzes zur Christenheit. de ant. 54: der Antichrist wird τὸν λαὸν ... ἐκ πάσης χώρας τῆς διασπορᾶς herbeigerufen, adv. Judaeos 7 in ed. Lag., S. 66, 8 und 10 sind λαός und Ἰσραήλ identisch. Komm. z. Dan. I, 14, 6; 15, 4f.; 29, 1 ist es eines der beiden λαοί, die der Kirche nachstellen, d. h. der Juden und Heiden. Wir können also sagen, daß der Begriff λαός selten für die Kirche selbst und meist im Gegensatz zum Volke des Alten Bundes gebraucht wird. Die Juden bleiben das „Volk" schlechthin.

1) Seg. Jak. 4, T. U. 38, 1, S. 15, 26ff.

2) Seg. Jak. 18 a. a. O. S. 34, 4ff. Ebenso erklärt Hippolyt diese Stelle in de ant. 10. Auf Juden und Heiden deutet schon Justin die Eselin und ihr Füllen Gen. 49 und Sach. 9, 9 in Dialog c. 53, 1—4, 13, 14 (Opp. Justini ed. Otto Tom. I, P. 2, S. 178 und 180).

3) Komm. z. Dan. IV, 37, 5: Gr. chr. Schr. Hippol. I, S. 284, 10.

4) Vgl. zu der Stelle S. 40ff. — κλῆσις bedeutet also sowohl die göttliche Tat der Berufung als auch die Gesamtheit der Berufenen, κλῆσις ist fast synonym mit κλητοί. Das Letztere wird schon durch die Nebenordnung von κλῆσις mit dem soziologischen Begriff λαός nahegelegt (Seg.

steht Hippolyt daher unter den zwei Völkern nicht mehr die ungläubige Judenschaft und gläubige Heidenschaft, sondern die „gläubige Auswahl aus Israel und Heiden".

c) Die Gläubigen aus Israel

Von Israels Warten auf das verheißene Heil, das ein kleiner Teil des Volkes in Christus findet, handelt Hippolyt ebenfalls in seiner Auslegung des Hohenliedes. Israel „bittet das himmlische Wort, es zu küssen, da es begehrt, sich zu berühren von Angesicht zu Angesicht, begehrt, daß die Kraft des Geistes in ihm Wohnung machte" (Komm. z. Hohenl. II, 2 zu Hohel. 1, 2). Es verlangt nach dem Wort als einer „wohlriechenden Salbe" (a. a. O. II, 4). Das ist schon allen Gerechten des Alten Testamentes widerfahren (a. a. O. II, 10). Der Wohlgeruch der köstlichen Salbe breitet sich mit Christi Kommen aus (a. a. O. II, 5, 6), „damit auch die Beschneidung gerettet werden könne" (XII zu Hohel. 1, 12). Die Synagoge ruft: „Des Nachts suchte ich den, welchen meine Seele liebgewonnen..." (Hohel. 3, 1). Sie suchte den Lebendigen bei den Toten (Luk. 24, 5), fand dann aber den Auferstandenen. In Martha und Maria, die zum Grabe Christi gehen, sucht die Synagoge eifrig den gestorbenen Christus (XXIV, 2), bekennt die Synagoge mit Geschrei durch diese Frauen (XXV, 6). Diese beiden Frauen werden nun Apostel Christi und machen durch ihren Gehorsam wieder gut, was Eva gefehlt hatte (XXV, 6). Sie wird nun nicht mehr verführt, sondern hat vom Baum des Lebens gekostet (XXV, 7); sie klammert sich „mit der Hand leidenschaftlich an den Baum des Lebens", d. h. „an die Füße Christi" (XXV, 3). Sie wird nun zur wahren Gehilfin Adams (der Apostel ?): „O gute Gehilfin! Daß sie dem Mann darbrachte die selige Botschaft, welche die Frauen den Jüngern heilsverkündigten" (XXV, 8). „Jetzt,

---

Jak. 11; Seg. Jak. 25: κεκλημένον λαόν). Obwohl beide Bedeutungen an keiner Stelle rein zu trennen sind, steht die zweite (soziologische) in den zuletzt genannten Stellen Seg. Jak. 4; Seg. Jak. 18; de ant. 10; Komm. z. Dan. IV, 37,5; I, 14, 5, die, wie gezeigt, sachlich zusammengehören, im Vordergrunde. Durch Gottes Berufung angesprochen wird die ganze Judenschaft und Heidenschaft, Berufene werden jedoch nur die zwei Völker aus Beschneidung und Heiden (de ant. 10). In de ant. 10 bezeichnet λαός nicht das ganze Volk des Alten Bundes, sondern nur die aus ihm, d. h. der Beschneidung Berufenen und wird gleichbedeutend mit der κλῆσις πατέρων Komm. z. Dan. IV, 37, 5. Auch dieses Beispiel beleuchtet die aufgewiesene Doppeldeutigkeit des Begriffs κλῆσις.

da dieses geschehen ist, o Geliebte, nach diesem, siehe, da wird stille die Synagoge und die Kirche rühmt sich" (XXV, 10). Die Kirche weiß sich also verbunden mit der gläubig gewordenen Synagoge, d. h. mit den Frommen Israels aus alt- und neu-testamentlicher Zeit. Durch Christus haben schon alle Generationen der Väter Ruhe gefunden wie auf einem Bette (XXVII, 2, zu Hohel. 3, 7). Die „Zedernbalken des Hauses" sind die Väter mit ihrem unvergänglichen Ruhm (Komm. zum Hohenl. XVI zu Hohel. 1, 17).[1]) Auch im Seg. Jak. bleibt für einen Rest trotz der Verwerfung des ganzen Volkes Buße und Annahme bei Gott gewahrt. Das Mitleid Isaaks über den von seinem Bruder um seinen Segen betrogenen Esau (Gen. 27, 38), welches auf die Fürbitte des Logos um Vergebung für seine Mörder Luk. 23, 34 vorausweist, zeigt, daß Gott auch solche aus Israel errettet (Seg. Jak. 9).[2])

d) Die Kirche aus den Heiden

Die Wirkung der zweiten Berufung Gottes ist die Heidenkirche, ἡ ἐξ ἐθνῶν ἐκκλησία τοῦ Χριστοῦ (Gr. Fragm. 54 z. Prov.).[3]) Die

[1]) Christus als Bett der Väter s. auch in Seg. Jak. 13 fin., T. U. 38, 1, S. 28, 2—5. Im Vergleich der Kirche mit dem Paradies werden die Väter als erste mit fruchtspendenden Bäumen verglichen. Neben sie treten die Propheten, „welche nach dem Gesetz vollendet worden sind" (Komm. z. Dan. I, 17,8). Die Väter werden dann noch einmal hervorgehoben: „Denn die seligen Patriarchen haben selbst uns die Worte Gottes anbefohlen, wie ein Gutes hervorbringender Baum im Paradies gepflanzt und beständig Frucht an sich habend, damit wir die durch sie angezeigte ... süße Frucht Christi, welche die des Lebens und uns gegeben ist, erkennen zu diesen Zeiten" (Komm. z. Dan. I, 17, 10). Das Bischofsweihegebet der K. O. sieht in den Fürsten und Priestern aus dem Geschlecht der Gerechten seit Abraham die Vorläufer des bischöflichen Hohepriestertums: niemals hat Gott sein Heiligtum ohne Priesteramt gelassen. Hauler, Didascaliae Apostolorum Fragmenta ..., S. 103, LXVIII, 32 — S. 105, LXVIII, 3f.

[2]) Seg. Jak. 9, T. U. 38, 1, S. 225ff.: τὸ οὖν κατανυγῆναι τὸν Ἰσαὰκ τὸ ἐσπλαγχνισθῆναι τὸν λόγον ἐπὶ τῷ τοῦ λαοῦ παραπτώματι. Es folgt Lukas 23, 34. Die geweissagte Buße des Restes sieht Hippolyt in denjenigen erfüllt, welche sich auf die Predigt des Petrus hin taufen ließen (Apg. 2, 37—39). Dagegen läßt Hippolyt in adv. Judaeos 3 die Fürbitte Luk. 23, 34 nur den Heiden zugute kommen: ἔλεγον (1. Ps. sg. für Christus) „Πάτερ ἄφες αὐτοῖς", τοῖς ἔθνεσιν, διότι „καιρὸς εὐδοκίας" τῶν ἐθνῶν (ed. Lag., S. 65, 3—5).

[3]) Gr. Fragm. 54 z. Prov., Gr. chr. Schr. Hipp. I, 2, S. 177, 16.

Heidenkirche hat die Synagoge ausgetrieben, sie, die früher eine Magd und Fremde gegenüber den Verheißungen war, ist nun selbst die Herrin und Frau Christi geworden (Gr. Fragm. 26 z. Prov.).[1]) Es liegt in der Natur der Sache, daß der Universalismus ein Hauptzug im Bild der Kirche aus den Heiden wird. Darin, daß Nabuchodonosor den Sohn Gottes sieht, zeigt die Schrift zuvor an, daß, da die Israeliten nicht glauben, die Heiden ihn erkennen sollen (Komm. z. Dan. II, 33, 2—5).[2]) Wie im Paradies ein Strom in vier Ströme sich teilt und die ganze Erde wässert, so wird auch Christus der ganzen Welt durch das vierteilige Evangelium verkündigt, das geschieht in der Kirche (Komm. z. Dan. I, 17, 11). Die Geheimnisse, d. h. die Tugenden der Kirche, werden auf der ganzen Erde verkündigt (a. a. O. I, 22, 2). Die verschiedenen Farben des Gewandes einer himmlischen Gestalt (Dan. 10, 5) stellen die vielen Nationen dar, welche Christum erwarten (Komm. z. Dan. IV, 36, 6). Dem internationalen Römerreich steht die internationale Christenheit gegenüber (a. a. O. IV, 8, 9). Nach Osten, Westen und Süden breitet sich die Kirche aus, denn diesen Himmelsrichtungen entsprechen Vorderschiff, Hinterschiff und Bauch des Schiffes, welches die Kirche darstellt (de ant. 59). Selbstverständlich hat auch im Seg. Jak. und Seg. Mos. sowie im Komm. z. Hohenl. die Kirche der Heiden ihre gewichtige Stelle. Seg. Jak. 1 wird der Nachweis der Berufung der Heiden als Zweck der bevorstehenden Auslegung hingestellt: Schon im einstigen Jerusalemer Heiligtum erleuchtete der siebenarmige Leuchter die Finsternis des Gesetzes, damit er die fernstehenden Heiden zur Rettung zu seinem Licht herbeirufe. Dieser siebenarmige Leuchter war der Logos selbst, der in seinen Propheten durch Gleichnisse rätselhaft redete, jetzt aber in der katholischen Kirche sichtbar ist, da er, öffentlich ans Holz wie an einen Leuchter gehängt, wie ein siebenarmiger Leuchter strahlt.[3]) Auf die Bekehrung der Heiden weissagt die Bezeichnung Christi als „Erwartung der Heiden“ (Seg. Jak. 17 zu Gen. 49, 10).[4]) „Der Mantel“ (Gen. 49, 11) sind die Heiden, welche mit dem Mantel Christi verglichen

[1]) Gr. Fragm. 26 z. Prov. 30, 23 a. a. O. S. 166, 13, 15.

[2]) Komm. z. Dan. II, 33, 2—5, Gr. chr. Schr. Hippol. I, S. 106, 11ff. Nabuchodonosor sieht im feurigen Ofen statt dreier Männer vier, der neu Hinzugekommene ist der Sohn Gottes. Hippolyt knüpft daran die Frage und Antwort.

[3]) Seg. Jak. 1, T. U. 38, 1, S. 11, 4—12, 1.

[4]) Seg. Jak. 17, T. U. 38, 1, S. 33, 34: καὶ ὅτι γεννηθεὶς ὁ σωτὴρ ἐγένετο προσδοκία ἐθνῶν τῶν ἕως σήμερον εἰς αὐτὸν πιστευόντων. Ebenso erklärt schon Justin diese Stelle in Apol. I, 32, 6, 7, ed. Otto Tom. I P. 1.

werden (Seg. Jak. 18).[1]) Die Erfüllung von Gen. 49, 13, wo Sebulon das Meeresufer zugesprochen wird, sieht Hippolyt darin, daß die Heiden, welche jetzt am Rande der Welt wohnen und wie im Meere den Stürmen so in der Welt den Versuchungen ausgesetzt sind, zu den Häfen, d. h. den Kirchen fliehen. Die Kirchen sind eine Zuflucht der Glaubenden, so daß die Weissagung Jes. 9, 1f. von dem Licht, welches über dem dunkeln Land Sebulon und Naphthali aufgeht, sich erfüllt in der Heidenkirche.[2]) Die Apostel predigten zuerst „als den Söhnen Jakobs und danach allen Völkern als ihren Kindern den Söhnen Israels“ (Seg. Mos. 11, 1). Bis zu den fernsten Geschlechtern ist die Predigt der Apostel gelangt (Seg. Mos. 17, 2); Seg. Mos. 18, 6 zu Dt. 33, 21: „Die aus allen vier Gegenden, aus allen Geschlechtern und Völkern Gesammelten“ teilen das Heilige Land durch die Herrschaft mit Christus (Seg. Mos. 18, 6). Die Gemeinden sind bereitet „für die ganze Erde und die Geborenen zum Ererben“ (Seg. Mos. 20, 3). Während Christi Brüder ihn gemäß der Weissagung Jes. 1, 2f. und Joh. 7, 5 nicht kannten, ward er jetzt „von einigen Brüdern angenommen, aber von aus entfernten Geschlechtern herzugerufenen“ (Seg. Mos. 21, 4). Die buntscheckigen Schafe, welche Jakob zufielen, bilden voraus die aus verschiedenen Völkern in die Kirche gesammelten Heiden (Komm. z. Hohenl. VII, 4).[3])

---

[1]) Seg. Jak. 18 (T. U. 38, 1, S. 34, 18—21) weissagt Jakob in Gen. 49, 11, der Held aus Juda werde im Wein sein Gewand waschen; Hippolyt deutet dies: σημαίνει τὰ ἔθνη, ἅτινα πῶς περιβόλαιον ἐλογίσθησαν αὐτοῦ, καθῶς διὰ τοῦ προφήτου λέγει κύριος ἡμῶν πάντας αὐτοὺς ἐνδύσει ὡς ἱμάτιον (Jes. 49, 18). Auch diese Auslegung ist traditionell, vgl. Justin, Apol. I, 32, 10, 11 ed. Otto, a. a. O. S. 98: Ἡ γαρ κεκλημένη ὑπὸ τοῦ θεοῦ πνεύματος διὰ τοῦ προφήτου στολὴ οἱ πιστεύοντες αὐτῷ εἰσιν ἄνθρωποι, ἐν οἷς οἰκεῖ τὸ παρὰ τοῦ θεοῦ σπέρμα, ὁ λόγος.

[2]) Die Stelle Gen. 49, 13 hat Hippolyt noch einmal erklärt in Seg. Mos. 17, 2 mit gewissen Unterschieden, die sich aus der engen Anlehnung Hippolyts an Irenäus adv. haer. V, 34, 3 in Seg. Jak. 20 erklären, während er in Seg. Mos. 17, 2 selbständiger ist. Seg. Jak. 20 (T. N. 38, 1 S. 35, 11): Εἶτα φησιν· (folgt Gen. 49_{13}) διὰ μὲν τοῦ Σαβουλῶν ἐν τύπῳ προαναφωνεῖ τὰ ἔθνη, ἅτινα νῦν παραλίαν ἐν τῷ κόσμῳ κατοικοῦντα ὡς ἐν θαλάσσῃ τοῖς πειρασμοῖς χειμάζονται παρορμῶντα καὶ καταφεύγοντα ἐν λιμέσι, ταῖς ἐκκλησίαις. ὅρμον γὰρ πλοίων τὰς ἐκκλησίας εἴρηκεν, αἵ εἰσιν ἐν κόσμῳ ὡς λιμένες ἡπλωμέναι καταφυγὴ τοῖς πιστεύουσιν γενομέναι (folgt Jes. 9_{1-2})... ἔδειξεν τὴν μακροθιμίαν τοῦ θεοῦ ὅς παρέτεινεν τοὺς χρόνους ἕως ἐσχάτων ἡμέρων, ἵνα καὶ τὰ νῦν πιστεύοντα ἔθνη σωθῆναι δυνηθῇ.

[3]) Der Text dieser Stelle hat durch die mehrfache Übersetzung stark gelitten.

In dem großen Vergleich des Wagens Pharaos (Hohel. 1, 9) mit der Kirche entlehnt Hippolyt zur Schilderung des Wagens Züge aus der Vision Ez. 1, die Räder voller Augen bedeuten die Berufung der verschiedenen Völker (a. a. O. VIII, 7). Überhaupt ist der ganze Vergleich ein Lobgesang auf die Heidenkirche. Mit Hohel. 2, 1 beginnt die Kirche sich zu loben und spricht: „Ich bin eine Blume des Feldes;" denn sie ist ausgebreitet über die ganze Erde, und durch ihren Glauben eine Blume für alle Menschen (a. a. O. XVII, 1). Die Kirche geht „aus der Wüste" hervor, um eine Mitbürgerin Christi zu sein. Denn die Heiden waren bisher eine „Wüste für Gott", jetzt jedoch zu „Mitbürgern der Heiligen" gezählt, „da die Kirche offenbart ist" (Komm. z. Hohenl. XXVI, 1 zu Hohel. 3, 6). Auf Christus, dem Bett, haben Ruhe gefunden nicht nur die Väter aus dem Alten Bunde, sondern jetzt auch die Gerechtfertigten aus den Heiden (Komm. z. Hohenl. XXVI, 12). Deutlich tritt der universale Zug hervor, der nach dem Versagen des Volks, der Synagoge, Israels „alle Geschlechter", die „über die ganze Erde ausgebreitete" Heidenkirche an ihre Stelle treten läßt.

Da im Alten Bunde bereits auf den Neuen mit den Heiden prophetisch hingewiesen ist, so werden auf die Heidenkirche und die christgläubige Judenschaft, letztere jedoch nicht häufig, verschiedene Namen, Personen und Gegenstände der heiligen Geschichte des Alten Bundes typologisch angewandt. Der Name „Israel" bleibt in seiner historischen Bedeutung als auf das jüdische Volk bezogen im wesentlichen erhalten, wird aber auch die Bezeichnung der Heidenschaft. Seg. Mos. 11, 1: Die Apostel predigen das Evangelium allen, „zuerst als dem Volk den Söhnen Jakobs und danach allen Völkern als ihren Kindern, den Söhnen Israels", während Komm. z. Dan. II, 33, 5 die Söhne Israels die Juden sind im Gegensatz zu den gläubigen Heiden. Dav. Gol. 16, 2, 3 hat Christus durch Besiegung des Teufels und des Todes „Israel befreit", „und die Kirche sproßt mit Gesang empor und Gesang mit Lobpreisung opfert sie Gotte". Wenn auch Hippolyt den Namen „Israel" nur selten und nicht so ausführlich und ausdrücklich auf die Christen aus den Heiden deutet wie etwa Justin (Dial. cap. 123—125, 135), so liegt doch derselbe Sachverhalt bei Hippolyt durchaus vor. In Fragm. 2 zu Matth. 11 heißt es: „Der Name Juda ist Bezeichnung der Christenheit. Juden bedeuten die Gläubigen."[1]) Eine nicht immer gleich und sicher festzustellende

[1]) So der Äthiope. Auffälligerweise läßt der Araber diese Stelle aus. Die Echtheit des betr. Fragmentes (Gr. chr. Schr. Hipp. I, 2, S. 199, 6—8) ist zu bezweifeln.

Bedeutung hat der Name „Synagoge".[1]) Während er adv. Judaeos 3,[2]) in Gr. Fragm. 26 zu Prov. und Komm. z. Hohenl. VIII, 8 von der verworfenen Judenschaft gilt, muß man ihn in Komm. z. Hohenl. III, 1; XIX, 1; XXIV, 2 und XXV, 10 als den gläubigen Teil Israels und daher als Vorstufe der Kirche deuten, indem die Synagoge ihren berechtigten Platz bis zur Erscheinung des auferstandenen Christus als Verkündigerin eben dieser Auferstehung hat. Als Erfüllung aller Verheißungen Gottes wird das „Heilige Land", wo Milch und Honig fließt, Bezeichnung bald der Kirche (Seg. Mos. 15, 3), bald des Reiches Gottes, immer aber eines Zustandes vollkommener Glückseligkeit (a. a. O. 3, 2; 15, 3; 18, 6 und 23, 3).[3])

Als Typen der Heidenkirche sind uns schon bekannt Jakob, Ephraim, die zwei Böcklein Gen. 27, 9, das Eselsfüllen Gen. 49, 11, an Eva bzw. Maria und Martha (Komm. z. Hohenl. XXIV, XXV) als Typen des gläubigen Restes aus Israel sei nur erinnert, ebenso sei hier nur auf Susanna als Prototyp der Kirche hingewiesen (Komm. z. Dan. I, 14. 16. 18. 21. 23). Rebekka trägt ein Bild der Kirche, denn indem sie Jakob sandte, zwei Böcklein dem Vater zur Speise zu bringen (Gen. 27, 9), bildete sie vor, was durch Christus einst geschehen sollte, nämlich die zwei Berufungen (Seg. Jak. 4). Wenn sie einst bereit war, den Fluch auf sich zu nehmen, der Jakob treffen konnte (Gen. 27, 15), so ist das jetzt an der Kirche erfüllt, sofern sie Schmähung und Fluch zu tragen hat (Seg. Jak. 5).[4])

[1]) Komm. z. Dan. I, 30, 3 ist συναγωγή die Volksversammlung in richterlicher Funktion. [2]) adv. Judaeos 3, ed. Lag., S. 64, 29.

[3]) Eine entfernte Beziehung auf den Tempel, vermittelt durch 1. Petr. 2, 5; Eph. 2, 22 darf man vielleicht in dem „geistlichen Hause" (Komm. z. Dan. I, 17, 8) sehen. Nur erwähnt sei an dieser Stelle „die Ordnung der Bischöfe, Priester aber und Leviten" (Komm. z. Dan. I, 17, 8). Die Hierarchie tritt in Parallele zur atlichen Ordnung der Priesterschaft.

[4]) Seg. Jak. 4, T. U. 38, 1 S. 15, 17ff.; Seg. Jak. 5 (a. a. O. S. 16, 19ff.) Das Verhältnis von Christus zur Kirche wird Arab. Fragm. 11 zum Pent., mit dem des Juda und der Thamar verglichen (Gen. 38, 14). Thamar ist das Vorbild der hl. Gemeinde, Propheten und Apostel setzen die Gemeinde vom Kommen des Messias in Kenntnis, wie einige die Thamar vom Kommen Judas benachrichtigen, und wie sie Juda entgegengeht, so die Gemeinde dem Messias. Für den Vergleich ist jedoch die hippolytische Autorschaft nicht sicher in Anspruch zu nehmen, denn es ist sehr wahrscheinlich, daß Hippolyt nur Kap. 1—3, 27, 49 der Genesis exegesiert hat. Vgl. Bardenhewer, L. G. II, 2. Aufl., 1914, S. 580.

Auffallend sind dann noch zwei Vergleiche der Kirche: 1. mit dem unverbrennbaren Dornbusch, in dem Christus dem Mose erschien und mit ihm sprach; ebenso spricht Christus in der Kirche „wie in einem

In den Aposteln sieht Hippolyt nur mehr die Begründer der Heidenkirche, ihre volkliche Bindung, ihre Kämpfe um den missionarischen Auftrag sind ihm fremd geworden. Die Krone des apokalyptischen Weibes (Apoc. 12, 1) aus zwölf Sternen ist das Symbol für die zwölf Apostel, durch welche die Kirche gegründet ist (de ant. 61).[1] Die Zwölfzahl der Apostel ist für Hippolyt selbstverständlich. Seg. Mos. 15, 6 leitet er sie spekulativ aus der Zahl der Monate ab: „Und daß er (Moses) sagte: In der Versammlung der Monate (Dt. 33, 14), gesammelt die zwölf Apostel wie zwölf Monate legten, gründeten das ganze Jahr Christi..." Die heilige Ordnung der Zeiten und Monate „ist die Apostel zu nennen". — Als zwölf Rosse ziehen die zwölf Apostel den Wagen der Kirche (Komm. z. Hohenl. VIII, 2). Die altchristliche eschatologische Sinndeutung der Zwölfzahl ist also Hippolyt schon fremd geworden. Sie sind zu ihrem Werk durch das Wort, d. h. den Logos, weise (weiß) gemacht (Komm. z. Dan. I, 17, 8) und wiederum durch das Wort geheiligt (Seg. Jak. 19).[2]

Durch die Apostel hat der Herr alle Völker herzugerufen und aus ihnen ein Volk gläubiger Christen geschaffen (Komm. z. Dan. IV, 9, 2). Die Apostel übermitteln den Gläubigen die geistliche und himmlische Nahrung (Seg. Jak. 19) oder das Brot des Lebens (Seg. Jak. 24),[3] den

unverbrennbaren Dornbusch der Heiligen" (Seg. Mos. 16, 2, zu Dt. 33, 16) und 2. mit dem Hirtentäschchen des David, die fünf Steine in der Tasche weisen hin „auf die fünf Gesetze der Kirche" (Dav. Gol. 12, 2[?]). Der allegorischen Anwendung der Daniel erschienenen himmlischen Gestalt Dan. 10, 5 und der Ezechielvision auf die Kirche wurde bereits gedacht (Komm. z. Dan. IV, 36, 6 und Komm. z. Hohenl. VIII, 7).

[1]) de ant. 61, Gr. chr. Schr. Hipp. I, 2, S. 41, 16—17: δηλοῖ τοὺς δώδεκα ἀποστόλους, δι' ὧν καθίδρυται ἡ ἐκκλησία. Vgl. eine Parallele in der Kirchenordnung (Hauler, S. 105, LXIX, 3—5): „... sanctis apostolis, qui constituerent ecclesiam per singula loca." In dem Vergleich der Kirche mit einem Schiff (de ant. 59) sind die Toppsegel Symbol der Ordnungen (τάξεις) der Propheten, Märtyrer und der Apostel (de ant. 59, Gr. chr. Schr. Hipp. I, 2, S. 40, 8f.)

[2]) Seg. Jak. 19, T. U. 38, 1, S. 35, 4—6: Den Aposteln wird im Anschluß an den Segensspruch Gen. 49, 12 „und weißer sind seine Zähne wie Milch" diese Eigenschaft zugesprochen: ἤτοι τοὺς ἀποστόλους ἐσήμανεν τοὺς ὑπὸ τοῦ λόγου ἁγιασθέντας καὶ ὡς γάλα γεννηθέντας, οἵτινες μετέδωκαν ἡμῖν τὴν πνευματικὴν καὶ ἐπουράνιον τροφήν. Das Letztere wird ebenso von Paulus allein ausgesagt (Seg. Jak. 28 fin.).

[3]) Seg. Jak. 24 zu dem Segensspruch über Asser Gen. 49, 20 „Sein Brot ist reichlich, und er wird Herrschern Speise geben": ... περὶ τῶν ἀποστόλων αἰνίττεται ὁ προφήτης, οἵτινες διηκόνησαν καὶ μετέδωκαν τὸν τῆς ζωῆς ἄρτον (T. U. 38, 1, S. 38, 6ff.).

Heiligen Geist (Ref. praef. 6). Zuerst predigten sie dem „Volk", dann allen Völkern (Seg. Mos. 11, 1), sie gelangten bis zu den fernsten Geschlechtern (a. a. O. 17, 2). Das nicht ohne Schönheit ausgemalte Bild des Wagens Pharaos (Hohel. 1, 9) hat die Berufung der Heidenkirche durch die Apostel zum Gegenstand (Komm. z. Hohenl. VIII). Die an dem Wagen Pharaos angeschirrten Rosse stellen die Apostel dar, als zwölf Rosse sind sie angeschirrt an den Wagen der Kirche aus den Heiden, während die Apostel selbst aus Israel stammten. „Und sich angeschirrt habend an die Kirche, führten die Apostel nach der regelrechten Ordnung auf den Stufen des Himmels." Sie ziehen, geleitet vom Zügel der Liebe und gehorsam dem Joch des Glaubens, „angeschirrt zum Heil, viele Völker ganz wie einen Wagen". So vollführen sie die Fahrt für die Wahrheit; für die Unterweisung der Welt durch zwölf haben sich alle Völker bestimmt. Das Wort ist der Lenker des Wagens. Die vier Räder stellen die vier Evangelien dar.[1]) „Sie haben mitgeteilt das Geheimnis der Predigt der vier Evangelisten wie mit vier Rädern." Darin verwirklicht sich das Gesicht des Ezechiel (Ez. 1, 10).[2]) Am Wagen ist ein Löwe, Stier,[3]) Mensch und Adler gemalt. Matthäus predigt gemäß dem Bild des Löwen den König, Lukas gemäß dem Bild des Stieres den Hohepriester, Markus den Menschen, der gelitten hat, Johannes gemäß dem Bilde des Adlers „das Wort, das emporgeflogen gen Himmel". Die Augen an den Rädern des Wagens (Ez. 1, 18) sind das Zeichen für die Berufung der Völker. Aus den Zwölfen wird der „Hirte" Petrus und „der Geliebte aus den Jüngern" hervorgehoben (Komm. z. Hohenl. VIII, 8).[4]) Es kann nicht auffallen, daß bei solcher Betonung aposto-

---

[1]) Die Evangelisten treten damit aber nicht aus der Zwölfzahl heraus. Es handelt sich nur um eine sinnbildliche Darstellung der vierfach verschiedenen Predigt des Evangeliums von Christus.

[2]) Vgl. auch Syr. Fragm. 1 zu Ezech., Gr. chr. Schr. Hipp. I, 2, S. 183, das die im Komm. z. Hohenl. VIII, 6 geschilderte Symbolisierung wiedergibt (Evangelium in vier Tiergestalten).

[3]) Statt „Stier" hat die grusinische Übersetzung „Weinrebe" (T. U. Bd. 23, 2, S. 42, 13). Das Syrische Fragm. 1 z. Ez. (a. a. O.) hat richtig „Stier". Die Differenz ist auf einen Fehler des grusinischen Übersetzers zurückzuführen, der die armenische Unzialschrift an dieser Stelle falsch las (vgl. Bonwetsch in Hipp. Komm. z. Hohenl., T. U. 23, 2, S. 16).

[4]) Wie die Zypresse immer grünt, „auf die gleiche Weise werden die Apostel niemals schwach; sie sind Dachsparren und Befestigungen der Kirche; sie haben die Kraft durch die Macht des Heiligen Geistes ..." (Komm. z. Hohenl. VI, T. U. 23, 2, S. 49, 4—13).

lischer Heidenpredigt besonders in Schriften, welche den Weissagungsbeweis für die Berufung der Heidenkirche zum Zweck haben, auch des Paulus als des Heidenapostels vor allen anderen gedacht wird. In diesem seinem Beruf ist er schon im A. T. geweissagt, sein Heidenapostolat sichert ihm als dreizehntem Apostel den Platz im Kollegium der Zwölf. Wenn einst Jakob durch die Annahme der beiden Söhne Josefs den Stamm Josef in zwei Stämme teilte, so daß die Zahl der Stämme dreizehn betrug, so tat er dies im Vorausblick auf Paulus, den dreizehnten Apostel. Die Zahl der Stämme Israels fiel also zusammen mit der Zahl der Apostel, so daß Paulus als der Apostel der Heiden nicht überflüssig war (Seg. Jak. 11 zu Gen. 48, 5, 6).[1]) Διὰ δὲ τοῦ Βενιαμίν, τοῦ Παύλου, εἰς πάντα τὸν κόσμον κηρυχθεὶς ἐδοξάσθη (sc. Χριστός) (Seg. Mos. 3, 3). Paulus, aus Benjamin geboren, ward zum auserwählten Gefäß vom Herrn erwählt und gesandt in die Welt als Prediger der Wahrheit (Seg. Mos. 14, 2), „zu allen Zeiten und in allen Städten verbrachte er Wunder" (a. a. O. 14, 4). Wenn Jakob Benjamin einen „reißenden Wolf" nennt (Gen. 49, 27), den seine Mutter Rahel sterbend „Sohn des Schmerzes" nannte (Gen. 35, 18), so meinte der Patriarch damit im voraus Paulus, denn er verfolgte zuerst die Gläubigen und in ihnen seine Mutter, die Kirche. Später tat er Buße und teilte allen die geistliche und himmlische Nahrung mit. Als erster hat er Christus unter den Heiden verkündigt

[1]) Seg. Jak. 11 zu Gen. 48, 5—6, T. U. 38, 1, S. 25, 10ff.: ἐπειδὴ γάρ δώδεκα ἦσαν υἱοὶ τοῦ Ἰακώβ, ἐξ ὧνπερ δώδεκα φυλαὶ γεγένηνται, τοὺς δύο υἱοὺς τοῦ Ἰωσήφ εἰς δύο φύλας ἐμέρισεν, καὶ ἐγένοντο φυλαὶ δεκατρεῖς, τῆς φυλῆς Ἰωσὴφ εἰς τοὺς δύο υἱοὺς μερισθείσης· καὶ οὕτω οὐκ ἀργὸς ἦν Παῦλος ὁ ἀπόστολος, τρισκαιδέκατος μετὰ τοὺς ἀποστόλους ἐκλεγεὶς ἐκ τοῦ ἀριθμοῦ τῶν φυλῶν κατελογίσθη καὶ οὕτως τοῖς ἔθνεσιν ἀπόστολος ἐπέμφθη. Paulus tritt als Leiter der Apostel neben Petrus in Arab. Fragm. 17 z. Pent. Gr. chr. Schr. Hipp. I, 2, S. 104f.: In den Num. 13 von Moses ausgesandten zwölf Kundschaftern sieht der Verfasser (Hippolyt ?) das Vorbild der Apostel, Moses dasjenige Christi. „Wie er (Moses) zwölf Männer aussandte, um das Land Kanaan auszukundschaften, so hat Christus seine Apostel ausgesandt, um in seinem Namen die Welt mit dem Evangelium auszuforschen ... und Kalep ... und Josua ..., welche die Männer anführten, sie sind das Vorbild des Petrus und des Paulus, welche die Botschaft der Apostel leiteten" (a. a. O. S. 104, 26—28). Anscheinend ist Paulus hier einer der Zwölfe, da die Apostel ja mit den zwölf Kundschaftern verglichen werden. Das ist so auffallend, daß das Fragment nicht unbeschädigt sein kann, zumal es auch sonst nicht gerade durchsichtig ist. Wie in allen arab. Fragm. z. Pent., so muß auch in diesem Einzelfalle die Frage nach der hippolytischen Autorschaft offen bleiben.

(Seg. Jak. 28).[1]) Hippolyt versucht das Apostolat des Paulus offenbar durch eine atliche Weissagung zu legitimieren (Seg. Jak. 11). Wenn zudem in de ant. 61 nur die Zwölf als Gründer der Kirche genannt werden und die Zwölfzahl in der Mehrzahl der Aussagen Hippolyts über die Apostel als konstitutiv für deren Kollegium angesehen wird, so entsteht trotz der singulären Einordnung in das apostolische Kollegium (Seg. Jak. 11) der Eindruck einer gewissen Zurücksetzung des Paulus gegenüber den Zwölfen. Paulus ist nur der Heidenmissionar par excellence unter bzw. neben den zwölf (so gerade auch Seg. Jak. 11!), auf ihnen ruht notwendig die Kirche, auf Paulus nur, insoweit er in das Kollegium der zwölf Urapostel aufgenommen ist.

Zusammenfassend kann man sagen: Die Kirche steht in einer Heilsgeschichte, sie weiß sich als durch Gottes Berufung an die Heiden geschaffen, nachdem seine erste Berufung einst an Israel ergangen ist. Die zweite Berufung steht zur ersten zunächst im Verhältnis der Kontinuität, die Kirche rechnet sich die Gerechten des Alten Bundes ebenso als ihre Vorläufer zu wie den gläubig gewordenen Teil Israels, die Judenchristen. Weit stärker und häufiger wird jedoch das Verhältnis des Gegensatzes zwischen der ersten und zweiten Berufung hervorgehoben. Die Berufung an die Heiden hebt diejenige an das jüdische Volk endgültig auf. Die universale Heidenkirche tritt der partikularen jüdischen Volksgemeinschaft als das wahre, weil der Berufung im Glauben an Christus gehorsame Israel gegenüber. Im Weissagungsbeweis legt

---

[1]) Seg. Jak. 28, T. U. 38, 1, S. 42—43 z. Gen. 49, 27: λύκον καὶ ἅρπαγα σαφέστατα Παῦλον τὸν ἀπόστολον ὠνόμασεν, ὅς ἐκ τῆς φυλῆς τοῦ Βενιαμὶν ἐγεννήθη λύκος ἅρπαξ ἐν ἀρχῇ, σπαράσσων καὶ κατεσθίων τὰ πρόβατα τῆς ἐκκλησίας. Es folgen dann Paulus' Zeugnis über sein Apostolat 1. Kor. 15, 9, 10 und die Benennung Benjamins durch Rahel (Gen. 35, 18), worauf Hippolyt fortfährt: προφητεύουσα τὸ μέλλον, ὅτι ἔμελλεν ὁ Παῦλος ἐκ φυλῆς Βενιαμὶν γεννηθεὶς ὀδυνᾶν καὶ θλίβειν τὴν ἰδίαν μητέρα, τουτέστιν τὴν ἐκκλησίαν, ἀναιρῶν πάντας τοὺς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἐπικαλουμένους. ὅς, ἐν ἀρχῇ βλάσφημος καὶ διώκτης γενηθείς, ὕστερον μετανοήσας μετέδωκεν πᾶσιν τὴν πνευματικὴν καὶ ἐπουράνιον τροφήν, αὐτὸς πρῶτος ἐν τοῖς ἔθνεσιν τὸν Χριστὸν εὐαγγελιζόμενος ... Nach dem μετὰ τοὺς ἀποστόλους (Seg. Jak. 11 s. Anm. 1, S. 34) ist es geboten, das πρῶτος ἐν τοῖς ἔθνεσιν ... von Seg. Jak. 28 fin. nicht zeitlich zu verstehen, als ob Paulus den Zwölfen in der Heidenmission vorangegangen wäre, sondern als Ausdruck seiner Bedeutung für die Heidenmission, etwa „er als Vornehmster", oder „er vornehmlich", also im Sinne von κατ' ἐξοχήν.

Hippolyt dar, daß schon im Alten Testament dem alten Israel in seiner volkhaften Gesamtheit mit wenigen Ausnahmen die Verstoßung, den berufenen Heiden als wahrem Israel jedoch die Annahme bei Gott bestimmt ist.

3. Der Schriftbeweis bei Irenäus

Wie schon bemerkt, steht Hippolyt, wenn er den Weissagungsbeweis aus dem A. T. für den Anspruch der heidenchristlichen Kirche, das wahre Israel zu sein, zu erbringen sucht, im Strom einer von derselben Absicht geleiteten exegetischen Tradition der alten Kirche. Durch seine persönlichen Beziehungen zu Irenäus ist sein Anschluß an diese Tradition hergestellt. Im folgenden seien ausführlicher nur jene Stellen herangezogen, die eine inhaltliche und eventuell literarische Abhängigkeit Hippolyts erkennen lassen.[1])

Schon das Grundschema der heilsgeschichtlichen Betrachtung des Verhältnisses, welches zwischen dem Israel der vorchristlichen Zeit und der heidenchristlichen Kirche besteht, hat Hippolyt von Irenäus übernommen; das heilsgeschichtliche Handeln Gottes durch zwei Berufungen. Die hl. Schriften der Juden zeigen selbst, daß die Juden sich zu Unrecht rühmen, das Haus Jakobs und das Volk Israels zu sein und daß die übrigen Völker auch am Leben Anteil haben (adv. haer. III, 21, 1).[2]) In der Epideixis c. 21 heißt es in Anwendung auf den Segensspruch Noahs über Sem und Japhet Gen. 9, 26, 27:[3]) „In der Fülle der Zeiten ließ Gott den vom Herrn Erwählten aus der Berufung der Heiden Segen erblühen, indem Gott die Berufung weit ausdehnte.“ So heißt es auch: „In alle Welt ist ihre Stimme ergangen, und bis an die Enden der Erde ihre

---

[1]) An Literatur vgl. insbesondere Bonwetsch, Der Schriftbeweis für die Kirche aus den Heiden als das wahre Israel, 1908; Ungern-Sternberg, Der traditionelle atliche Schriftbeweis ... 1913; sowie Spikowski, La doctrine de l'Eglise dans St. Irénée, 1926, S. 7—14 und W. Schmidt, Die Kirche bei Irenäus, 1934, S. 97—105. Schmidt benutzt den schon in der Erstveröffentlichung 1929 dargelegten Sachverhalt.

[2]) adv. haer. III, 21, 1, Harvey II, 111: „... numquam dubitassent ipsi (Judaei) suas comburere Scripturas, quae et reliquas omnes gentes manifestant participare vitae, et eos qui gloriantur domum se esse Jacob et populum Israel exhaereditatos ostendunt a gratia Dei.“

[3]) Übersetzung von S. Weber BKV, 1912, S. 15 (Iren. II).

Worte." Das „Weitmachen"[1]) will ja die Berufung der Heiden sein, d. h. die Kirche. Und das: „er wohne im Hause Sems", das bedeutet die Erbschaft von den Vätern in Jesus Christus durch Empfang des Rechtes der Erstgeburt. Die überschwengliche Verheißung des Dtjes. 43, 19—21, daß Gott die Wüste zu gebahntem und wasserreichem Land umschaffen werde, um seine erworbene Gemeinde zu tränken, erfüllt sich in der Berufung der Heiden (Epid. c. 89—90). „Wüste und Einöde war zuvor die Benennung für Heiden. Denn weder das Wort war zu ihnen gedrungen, noch hatte der Heilige Geist, welcher den neuen Weg der Gottesverehrung und der Gerechtigkeit ebnete, sie durchtränkt. Und reiche Ströme ließ er erquellen, den Heiligen Geist über der Erde auszusäen gemäß dem durch die Propheten gegebenen Versprechen, daß er am Ende der Tage den Geist ausgießen werde über das Antlitz der Erde. In der Erneuerung des Geistes geschieht somit unsere Berufung..." (Epid. c. 89—90). Auch Hippolyt redet Komm. z. Hohenl. XXVI, 1 von den Heiden, welche zuvor eine Wüste für Gott waren.[2]) Ganz wie bei seinem Schüler Hippolyt findet sich schon bei Irenäus die Personifizierung der zwei Berufungen in Typen des A. T., und zwar solchen, wo der ursprünglich ältere zugunsten des jüngeren zurückgesetzt wird: Wie Jakob Esaus Erstgeburtsrecht erlangte, so nahm das jüngere Volk den erstgeborenen Christus auf, während ihn das ältere Volk verwarf. Da Christus aber selbst der Segen ist, so riß das spätere Volk die Segnungen des früheren Volkes vom Vater an sich. Wie Esau seinem Bruder nachstellte, so die Juden der Kirche (IV, 21, 3).[3]) Es ist selbstverständlich, daß der Univer-

---

[1]) Gen. 9, 27 nach der Übersetzung Webers a. a. O. S. 15: „Gott möge es weit machen dem Japhet, er wohne im Hause Sems, Cham soll sein Knecht sein."

[2]) Die fast wörtliche Parallele bei Hippolyt Komm. z. Hohenl. XXVI, 1 zu Hohenl. 3, 6: „O Kirche, die deshalb aus der Wüste hervorgeht, um eine Mitbürgerin Christi zu sein! Wer ist dies, der hervorgeht aus der Wüste? Denn von alten Zeiten her wurden die Heiden eine Wüste für Gott. Von diesen Zeiten an aber wurden sie durch das Erbarmen Gottes gezählt zu „Mitbürgern der Heiligen", da die Kirche als geschmückt offenbart ist ...."

[3]) adv. haer. IV, 21, 3 Harvey II, 226. 227: „Deinde autem primogenita accipiens, quando vituperavit ea frater eius: quemadmodum et junior populus eum primogenitum Christum accepit cum eum repulit populus aetate provectior ... In Christo autem universa benedictio, et propter hoc benedictionis prioris populi a patre surripuit posterior populus, quemadmodum Jacob abstulit benedictionem hujus Esau. Ob quam causam fratris patiebatur insidias et persecutiones frater cum sicut et Ecclesia

salismus der zweiten und endgültigen Berufung Gottes in der Heidenkirche aus vielen Völkern zum Ausdruck kommt: Wie dem Jakob die buntscheckigen Schafe zum Lohn wurden, so ist der Lohn Christi die aus verschiedenen Völkern gesammelte Schar des Glaubens (IV, 21, 3).[1]) Denselben Vergleich übernimmt Hippolyt in Komm. z. Hohenl. VII, 4.[2]) Die Kirchen aus den Heiden sind die Inseln und Häfen (Jer. 31, 17) des Heils für alle Gefährdeten bei Irenäus (V, 34, 3) ebenso wie bei Hippolyt (Seg. Jak. 20). Wie Hippolyt erkennt auch Irenäus in den Urvätern Vorläufer der Kirche und damit ein entwicklungsgeschichtliches Verhältnis zwischen beiden Berufungen. Die Urväter besaßen schon eine aus einer Überlieferung von Anfang her entspringende Erkenntnis, so daß sie der Schrift nicht bedurften (II, 9, 1; IV, 16, 3). Die Patriarchen und Propheten säten das Wort von Christus aus, die Kirche erntete die Frucht (IV, 25, 3; Harvey II, 234).[3]) Kein Wunder, daß für Irenäus schon ebenso wie für Hippolyt später das Heidenapostolat der zwölf Apostel feststeht.[4]) Jedoch ist ihm die Erinnerung daran nicht völlig geschwunden, daß die zwölf sich im Unterschied zu Paulus die Mission unter den Juden vorbehielten, weshalb er Paulus den Heidenapostel vor allen anderen (gentium apostolus) nennt (IV, 24, 1; Harvey II, 231). Das war aber nach der Anschauung des Irenäus nur eine Teilung der

---

hoc idem a Judaeis patitur.“ Irenäus führt IV, 21, 2, 3 die Antithese der beiden Völker an der ganzen Jakobsgeschichte durch. Der Betrug Esaus durch Jakob hat Hippolyt ebenfalls zum Vorbild der Überwindung Israels durch die Heidenkirche gedient, obwohl er im allgemeinen in Jakob nur den Typ Christi sieht (Seg. Jak. 3, 8), dagegen hat er die gleichartigen Typen Ephraim und Manasse nicht von Irenäus, sondern von der übrigen exegetischen Tradition entlehnt (Barnabas 13, 4—6), vgl. oben S. 23ff. und Anm. 3, S. 24.

[1]) IV, 21, 3, Harvey II, 227: „Variae oves, quae fiebant huic Jakob merces: et Christi merces, qui ex variis et differentibus gentibus in unam cohortem fidei convenientes fiunt homines“ (folgt Ps. 11, 8). — Besonders eingehend führt Irenäus die Ersetzung der nationaljüdischen ersten Berufung durch die zweite universal-christliche in seiner Auslegung des Gleichnisses von den bösen Weingärtnern aus (Matth. 21, 33ff., IV, 36).

[2]) S. den Vergleich bei Hippolyt, Komm. z. Hohenl. VII, 4, S. 29.

[3]) adv. haer. IV, 25, 3, Harvey II, 234: „Disseminaverunt enim sermonem de Christo patriarchae et prophetae; demissa est autem Ecclesia, hoc est fructum percepit.“

[4]) Epid. c. 41 (! Übersetzung von Weber, BKV, 1912, S. 29): „Dieselben (d. h. die Apostel) wurden von ihm [Christus], nachdem sie die Kraft des Heiligen Geistes empfangen hatten, in alle Welt hinausgesandt und vollführten die Berufung der Heiden.“

Arbeitsgebiete und kein tiefgreifender Unterschied in der Auffassung des Evangeliums,[1]) daher besteht Übereinstimmung zwischen Paulus und den zwölf Uraposteln über die Notwendigkeit der Heidenmission, welche nach der Meinung des Irenäus auf dem Apostelkonzil allgemein anerkannt wird, indem er die Apostelgeschichte als historischen Bericht wertet, den Galaterbrief jedoch ganz übergeht.[2]) Verhältnismäßig groß ist das Sondergut sowohl bei Irenäus wie bei Hippolyt, sei es, daß Hippolyt auf vor Irenäus liegende exegetische Tradition zurückgreift, die jener nicht benutzt hat, oder daß er als bedeutender Exeget das dem Weissagungsbeweis für die Kirche dienende Sondergut durch eigene Beiträge erweitert und vertieft. So kehren aus dem Weissagungsbeweis des Irenäus bei Hippolyt nicht wieder außer den schon genannten Beispielen[3]) etwa der paulinische Beweis, daß die Heiden die Erben Abrahams seien (Epid. 24, 35), der Vergleich der Kirche mit dem äthiopischen Weib des Moses (adv. haer. IV, 20, 12), mit der Sünderin Rahab (ebenda) und dem Weib des Hosea (IV, 20, 12), der Vergleich der Judenschaft und Heidenschaft als ältere und jüngere Synagoge (IV, 31, 1, 2).

---

[1]) Vgl. Wagenmann, Die Stellung des Apostels Paulus neben den Zwölf ..., 1926, S. 212f.

[2]) Vgl. Wagenmann, a. a. O. S. 214f. Ders. zit. a. a. O. S. 206 als Beleg für das Heidenapostolat des Paulus fälschlich ein Fragment 17 bei Harvey II, 487. Das ganze Fragment wird dagegen von Bonwetsch mit gutem Grunde für Hippolyts Auslegung des Segens Moses (Seg. Mos. 3, 3) in Anspruch genommen. S. Bonwetsch, T. U. 26, 1, S. XIII, XIV. Besagtes Fragment s. S. 34.

[3]) Vgl. Anm. 2, S. 37.

DRITTES KAPITEL

Die Kirche die Versammlung der Heiligen

1. Der Befund der exegetischen Schriften

a) Die Kirche in den Bildern typischen Charakters („Susanna“ und „Das Paradies“)

Einer der wenigen Abschnitte, in denen Hippolyt in größerem Zusammenhang von der Kirche handelt, ist das erste Buch des Komm. z. Dan., und auch in ihm bedient er sich wie so oft der Allegorie und Typologie. Dadurch erhalten die Aussagen etwas merkwürdig Unbestimmtes, die Konturen der Bilder sind nicht scharf abgegrenzt, sondern fließend; ist doch eine systematische Abhandlung von der Kirche hier nicht der Zweck, sondern die Paränese an die Leser (Komm. z. Dan. I, 22, 24 und 33). Je nachdem welche Züge er im Bilde der Kirche im Blick auf die gläubigen Leser besonders hervorheben will, wechselt Hippolyt die Bilder. Komm. z. Dan. I, 14—16 steht Susanna als Prototyp der Kirche im Vordergrund, I, 17 erscheint die Kirche unter dem Bilde des Paradieses. Zu bedauern ist, daß das erste Buch des Komm. z. Dan. zum überwiegenden Teil in altslawischer Übersetzung vorliegt, wodurch die Klarheit des Textes zuweilen beeinträchtigt wird.

Im ersten Buch des Komm. z. Dan. erscheint die Kirche einmal unter dem Typ der Susanna, zum anderen unter dem Typ des Paradieses. Was bewog Hippolyt, Susanna zum Prototyp der Kirche zu wählen (I, 14. 15. 16. 18. 19—23)? Susanna beweist gegenüber den Zumutungen der ihr nachstellenden Presbyter Standhaftigkeit und Tugendhaftigkeit. Vorläufig beschäftigt uns an der typologischen Ausdeutung der Susannageschichte, die der Gegenstand des ersten Buches ist (Komm. z. Dan.), nur die Übertragung der letzteren Eigenschaft auf die Kirche (I, 14. 16. 21. 22. 33).[1] Susanna ist Prototyp der Kirche, ihr Gatte Jojakim der-

[1]) S. die weitere Auswertung des Bildes S. 201 ff..

jenige Christi, der Garten des Jojakim die „Berufung der Heiligen", die wie fruchtbringende Bäume in der Kirche gepflanzt sind (I, 14, 5).[1]) Das Bad der Susanna gibt Hippolyt Gelegenheit, die Gaben der christlichen Taufe darzulegen. Der Tag des Bades ist das Osterfest. Am Osterfest wird den „Versengten" (d. h. von der „Hitze" der Welt) das Bad, die Taufe bereitet und wird die Kirche wie Susanna gewaschen als reine Braut vor Gott dargestellt. Wie die beiden Mädchen der Susanna Öl und Salben zur Salbung nach dem Bad bringen, so geleiten Glauben und Liebe die Kirche und schenken den Täuflingen die Gebote und den Heiligen Geist, denn die Salben sind die Gebote des Logos und das Öl die Kraft des Heiligen Geistes, womit die Gläubigen nach dem Bade wie mit dem Salböl gesalbt werden (I, 16, 2. 3).[2]) Die Kirche ist eine Braut Gottes, sofern ihre Glieder rein gewaschen, d. h. getauft sind. Mit ihnen, durch sie begehrt die Kirche das geistliche Bad (I, 16, 5). Ihre Taufe ist die Taufe der Kirche, ihr Bekenntnis, das sie bei diesem Akt ablegen, ist das der Kirche: διὰ γὰρ τῆς πίστεως τῆς εἰς Χριστὸν καὶ διὰ τῆς ἀγάπης τῆς πρὸς τὸν θεὸν λαμβάνει τὸ λουτρὸν ὁμολογοῦσα ἡ ἐκκλησία (I, 16, 5).[3]) Keuschheit[4]) und Standhaftigkeit der Susanna eignen der Kirche und erwecken den Neid und Haß ihrer Feinde, der Juden und Heiden und falschen Christen: ἡ γὰρ ἐκκλησία οὐ μόνον ὑπὸ Ἰουδαίων θλίβεται καὶ στενοχωρεῖται, ἀλλὰ καὶ ὑπὸ ἐθνῶν καὶ ὑπὸ τῶν λεγομένων μέν, οὐκ ὄντων δὲ Χριστιανῶν, οἱονεὶ τὸ σῶφρον καὶ εὐσταθὲς ταύτης ἐνορῶντες φθείρειν ταύτην βιάζονται (I, 21, 2). In diesen Eigenschaften ist Susanna Vorbild der Gläubigen, wie Hippolyt seinen Lesern einschärft: „Dies lehrte uns wieder die selige Susanna, in jeder Weise in sich selbst abbildend die Geheimnisse der

---

[1]) Komm. z. Dan. I, 14,5, Gr. chr. Schr. Hipp. I, S. 23, 27: ἡ Σωσάννα προετυποῦτο εἰς τὴν ἐκκλησίαν, Ἰωακείμ δὲ ὁ ἀνὴρ αὐτῆς, εἰς τὸν Χριστόν. ὁ δὲ παράδεισος ... ἡ κλῆσις τῶν ἁγίων ὡς δένδρων καρποφόρων ἐν ἐκκλησίᾳ πεφυτευμένων. Βαβυλὼν δὲ ἐστιν ὁ κόσμος...

[2]) Komm. z. Dan. I, 16, 2. 3, a. a. O. S. 26, 18: ποίαν εὔθετον ἡμέραν ἀλλ' ἢ τὴν τοῦ πάσχα; ἐν ᾗ τὸ λουτρὸν ἐν παραδείσῳ τοῖς καυσομένοις, ἑτοιμάζεται καὶ ἡ ἐκκλησία ὡς Σωσάννα ἀπολουομένη καθαρὰ νύμφη θεῷ παρίσταται; καὶ ὡς αἱ δύο παιδίσκαι αἱ αυτῇ παρακολουθοῦσαι πίστις καὶ αγάπη ... τὸ ἔλαιον καὶ τὰ σμήγματα τοῖς λουομένοις ἑτοιμάζουσιν, τίνα δὲ ἦν τὰ σμήγματα ἀλλ' ἢ αἱ τοῦ λόγου ἐντολαι; τὶ δὲ τὸ ἔλαιον ἀλλ' ἢ τοῦ ἁγίου πνεύματος δύναμις; αἷς μετὰ τὸ λουτρὸν ὡς μύρῳ χρίονται οἱ πιστεύοντες.

[3]) Komm. z. Dan. I, 16, 5 a. a. O. S. 27, 25.

[4]) τὸ σῶφρον wird von Bonwetsch (gr. chr. Schr. Hipp. I, 1) auf Grund der altslawischen Übersetzung mit „Besonnenheit" wiedergegeben, jedoch von ihm selbst als „Keuschheit" interpretiert, z. B. Komm. z. Dan. I, 1, 5; 21, 2.

Kirche, deren Glaube und Frömmigkeit und Besonnenheit in Hinsicht des Leibes auf der ganzen Erde bis jetzt verkündigt wird" (I, 22, 2). Die Männer sollen der Reinheit Josephs nacheifern, die Frauen „dem Reinen und dem Glauben der Susanna" (I, 22, 4). „Wachet nun, alle Heiligen... und liebet die Gerechtigkeit und sinnet die Reinheit der Susanna, welche dienstbar zu werden der Lust des Fleisches auch nicht der Person der Ältesten gehorchte" (I, 22, 7).[1]) Von Kind auf hatte Susanna das Gesetz gelernt und rein und „besonnen" gelebt, es ihr in dieser Reinheit von Sünden gleichzutun, soll allen Gläubigen als Ziel vorschweben: „Denn wie wird auch an Susanna dargetan, daß sie, die von Kind auf das Gesetz Gottes gelernt und rein und besonnen gelebt hatte, unglaubwürdig machte das von den Ältesten gegen sie geredete Wort! Wie auch jeder Gläubige und (jede) Gläubige, wenn er nun...den Glauben bewahrt, welchen er empfangen hat, Gott fürchtend nicht sündigen wird. Wenn er dagegen gläubig sich nennt, die Werke aber der Ungläubigen vollbringt, ein solcher wird von Gott doppelte Verurteilung empfangen, wenn er auch jetzt in dieser Welt verborgen zu bleiben scheint" (I, 24, 3—5). Geschmückt nicht mit sinnlicher Schönheit, sondern mit der Jugendschöne des Glaubens, der Keuschheit und der Heiligung (I, 25, 3)[2]) wird Susanna ein Bild der Kirche, deren Reinheit insbesondere von Geschlechtssünden ungetrübt sein muß.

Das zweite Bild, in dem das erste Buch des Komm. z. Dan. die Kirche zeichnet, ist das Paradies. Der Garten des Jojakim wird auf das Paradies gedeutet. Das Paradies, in Eden von Gott gepflanzt, ist zu einem „Vorbild und einem gewissen Gesetz des Wahrhaftigen geworden" (Hebr. 9, 24). „Denn aus dem Irdischen muß man auch das Himmlische schauen, und aus dem Bildlichen das Geistige verstehen und aus dem von geringer Zeit das Ewige erhoffen." Ebenso baute Moses nach Hebr. 8, 5 eine Hütte als das Irdische, in Nachahmung des ihm auf dem Berge gezeigten „Bildes", nach den Bildern der himmlischen Herrlichkeit (I, 17, 1—4). Das Paradies behält zwar seinen Sinn als urgeschichtlich

[1]) Hippolyt hat (Komm. z. Dan. I, 22, 5) wie unter den falschen Namenchristen (a. a. O. I, 1, 21, 2) ohne Zweifel solche Häretiker im Auge, welche aus ihren dogmatischen Lehren libertinistische Grundsätze ableiteten, deren Einfluß die sittliche Strenge des Wandels der katholischen Christen beeinträchtigte. Wie sehr Hippolyt überzeugt war, daß Häresie und sittliche Laxheit Hand in Hand gehen, zeigt Ref. Praef. 8.

[2]) Komm. z. Dan. I, 25, 3: οὐ κάλλος περὶ σῶμα πορνικόν, ... ἀλλ᾽ εἶχε κάλλος πίστεως καὶ σωφροσύνης καὶ ἁγιασμοῦ.

und lokal bestimmter Ort, aber dieser historisch-empirische Sinn wird durch den typischen überhöht: Das Paradies ist Vorbild des Wahrhaftigen, Himmlischen, Geistigen und Ewigen, Eigenschaften, welche die Wirklichkeit der Kirche umschreiben (I, 17, 5ff.). Hippolyt greift dabei auf die Typologie des Hebräerbriefes zurück, die sich in den Gegensatzpaaren darstellt[1]): ὑπόδειγμα, σκιά-ἐπουράνια, τύπος (8_5); χειροποίητα, ἀντίτυπα — ἀληθινά (9_{24}). Schon diese Eigenschaften des typisch verstandenen Paradieses zeigen, daß die Kirche einer himmlischen, überweltlichen Sphäre entstammt und daher der Sphäre des Irdischen nicht angehört. Hippolyt deutet nun in ausführlicher Allegorese das Paradies auf die Kirche. Als das neue „Paradies der Speise" (Gen. 2. 9), „gepflanzt gegen Osten", ‚mit jedem guten Baum geschmückt, ist es „die Versammlung"[2]) der Gerechten und der heilige Ort, auf welchem die Kirche gepflanzt ist. Denn nicht ein Ort wird die Kirche genannt, auch nicht ein Haus von Stein noch Lehm erbaut, noch kann an und für sich der Mensch Kirche genannt werden. Denn ein Haus wird zerstört, und der Mensch stirbt. Was nun ist die Kirche? Die heilige Versammlung der in Gerechtigkeit Lebenden. Denn die Einmütigkeit, welche der Weg der Heiligen zur Gemeinsamkeit,[3]) dies ist die Kirche, das geistliche Haus Gottes, auf Christus wie „gegen Osten gepflanzt" (I, 17, 5—8). In Ablehnung jeder vulgär-materialisierenden Vergröberung definiert Hippolyt die Kirche als die Versammlung der Heiligen, deren innerer Zusammenhalt aufs stärkste hervorgehoben wird: die heilige Versammlung, die Einmütigkeit, welcher der Weg zur Gemeinsamkeit, das geistliche Haus Gottes.[4]) Als wichtigen Zug im Bilde des Paradieses verwertet Hippolyt die

---

[1]) Ein Unterschied besteht allerdings darin, daß im Hebräerbrief das Himmlische Vorbild des Irdischen wird, während Komm. z. Dan. I, 17 das Umgekehrte der Fall ist. Vgl. zur Exegese dieser wichtigen Stelle R. Bultmann, Ursprung und Sinn der Typologie. Theol. Lit.-Ztg. 4/5, 1950, Sp. 216f. Er nennt die Exegese des Hebr. „konfus", indem in ihr himmlische und irdische Prädikate und Funktionen sich vermischen und die einander entsprechenden Begriffe des typologischen Dualismus ihre logische Zuordnung nicht völlig wahren.

[2]) Nach Komm. z. Dan. I, 14, 5 mit κλῆσις zu übersetzen: vgl. Anm. 4, S. 25.

[3]) Vielleicht „Zusammenkunft" = σύνοδος; vgl. Bonwetsch, Gr. chr. Schr. Hipp. I, 1, S. 28 zu Z. 25.

[4]) Hippolyt schließt sich offenbar an folgende Schriftstellen an: 1. Petr. 2, 5; οἶκος πνευματικός; Eph. 2, 22: εἰς κατοικητήριον τοῦ θεοῦ ἐν πνεύματι; 1. Tim. 3, 15: ἐν οἴκῳ θεοῦ ἥτις ἐστὶν ἐκκλησία θεοῦ ζῶντος. Weitere Schlüsse aus diesem schadhaften Text zu ziehen, wäre zu gewagt, zumal die Gegner nicht genauer bezeichnet werden.

fruchtbaren Bäume (I, 17, 8; vgl. I, 14, 5). In der Kirche „blühen" so die Väter, Propheten, Apostel, Märtyrer, Jungfrauen, Lehrer, Bischöfe, Priester und Leviten. Sie geben geistliche und himmlische Speise den im Paradies, d. h. der Kirche befindlichen Gläubigen (I, 17, 8—10).[1]) Die Kirche ist der Bereich der heiligen Macht Christi: Wie im Paradies ein Strom „von unaufhörlichem Wasser" fließt, der sich in vier Ströme teilend die ganze Erde wässert, so wird in der Kirche Christus der Strom, „durch das vierteilige Evangelium in der ganzen Welt verkündigt, und über die ganze Erde hin wässernd heiligt er alle an ihn Glaubenden..." (I, 17, 11).[2]) Wie im Paradies der „Baum der Erkenntnis" und der „Baum des Lebens" sich finden, so in der Kirche Gesetz und Wort, d. h. Evangelium. „Durch das Gesetz wird die Erkenntnis der Sünde (Röm. 3, 20), durch das Wort aber gibt er Leben und Vergebung der Sünden" (I, 17, 12).[3]) Wie einst Adam seines Ungehorsams wegen aus dem Paradies ausgetrieben wurde, „von Erde genommen und wieder zur Erde gegangen, ebenso wieder der, welcher gläubig geworden und die Gebote nicht bewahrt hat, wird beraubt des Heiligen Geistes, ausgetrieben aus der Kirche, fortan nicht redend, sondern Erde werdend, kehrt er zurück zu seinem alten Menschen" (I, 17, 14). Die Sünde (speziell Todsünde) zerschneidet also das Band zwischen den einzelnen Gläubigen und der Kirche als einer „Versammlung der in Gerechtigkeit Lebenden", vollständig und läßt den Menschen des Heiligen Geistes verlustig gehen. Hippolyts strenges sittliches Urteil, das sich später so folgenschwer erwies, tut sich hier kund. Doch im Bild des Paradieses darf auch jener Zug nicht fehlen, der es als Ort der ungetrübten Seligkeit kennzeichnet, und so schließt denn auch Hippolyt das erste Buch des Komm. z. Dan., indem er die Christen mahnt, sich im Paradies zu vergnügen und das nie

[1]) Komm. z. Dan. I, 17; 8—10, Text s. S. 146, eingehendere Würdigung der Stelle s. S. 162. Während nach Komm. z. Dan. 1, 14; 5, 17; 5, 7, 14 alle Gläubigen Frucht zu bringen haben, sind I, 17, 8 Gebende von Empfangenden zu unterscheiden, ohne daß darin ein Widerspruch zu liegen braucht.

[2]) Dieselbe Bevorzugung des vierteiligen Evangeliums s. bei Irenäus, adv. haer. III, 11; 7–9, dort auch die bekannte spekulative Begründung der Vierzahl aus den vier Weltgegenden und vier Hauptwinden.

[3]) Christus ist der „Baum des Lebens" in Gr. Fragm. 17 zu Prov. 11, 30: Als αὐτοζωή ließ er wie ein Baum an sich die Früchte τῆς γνώσεως καὶ ἀρετῆς hervorsprossen. Diejenigen, welche von ihm, dem Lebensbaum essen, werden ἀειζωΐαν empfangen, καὶ τοῦ παραδείσου τοῦ δένδρου τῆς ζωῆς ἀπολαύσονται σὺν Ἀδὰμ καὶ πᾶσι τοῖς δικαίοις. Das Paradies ist allerdings in diesem Fragment bildlicher Ausdruck für das ewige Leben der Seligen nach dem höchsten Gericht (c. gentes, ed. Lag., S. 71, 22). Vgl. Anm. 2, S. 15.

versagende Wasser zu genießen (I, 33).[1]) Die Kirche ist als Versammlung der Heiligen auch ein Ort der Seligen. Es ist von höchster Wichtigkeit für die Vorstellung Hippolyts von der Kirche, daß er das Paradies als Vorbild verwendet, um die Kirche als Versammlung der Heiligen darzustellen. Jene Urzeit der Unschuld, als die Menschheit noch nicht in Sünde und Schuld gefallen war, ist wiedergekehrt in der Kirche, der Äon der Welt ist abgelöst durch den Äon Christi, Gottes.[2]) — Die historischen

[1]) Komm. z. Dan. I, 33; Gr. chr. Schr. Hipp. I, 1, S. 44, 20—45, 1: τὸν παράδεισον ἐντρυφήσατε καὶ τοῦ ἀεννάου ὕδατος ἀπολαύσατε. Derselbe Unterton der seligen Freude ist auch in Gr. Fragm. 17 zu Prov. (s. vorst. Anm.) vernehmbar. Komm. z. Dan. I, 33 meint Hippolyt allerdings mehr die beseligende Wirkung des Taufwassers als des Evangeliums (I, 17, 11), wie die Erwähnung der Susanna als Vorbild des Abwaschens des Schmutzes und des himmlischen Öls in I, 33 analog I, 16 zeigt. Als ein heiliges Land „und Paradies der Seligkeit" will Hippolyt die Kirche nach Dt. 33, 13 verstanden wissen (Seg. Mos. 15, 3). Überschwengliche Züge nimmt die Schilderung der Seligkeit, die die Märtyrer im Paradies erwarten, in Pass. Perpet. 11ff. an: Dem Märtyrer Saturus, Perpetuas Lehrer, träumt, er werde mit seinen Gefährten „nach dem Osten" (vgl. Komm. z. Dan. I, 17, 8) entrückt, sie gelangen dort in das große Lichtreich, einen großen Garten und Saturus genießt die zu erwartende Seligkeit schon im Traume (vgl. Achelis, Christent. i. d. ersten drei Jahrh. II, S. 343f.).

[2]) Das Bild vom Paradies kehrt in Einzelheiten ausgeführt in c. 12 des Diognetbriefes wieder. Wie Komm. z. Dan. I, 14, 5 gleichen die wahrhaft Gläubigen fruchtbeladenen Bäumen. Die Bäume der Erkenntnis und des Lebens im Paradies (a. a. O. I, 17, 12) deuten die Notwendigkeit der Zusammengehörigkeit von wahrer Erkenntnis und Leben an. Leugnet schon Hippolyt in Komm. z. Dan. I, 17, 1ff. die urgeschichtlich-lokale Existenz des Paradieses nicht, so finden wir diesen seinen Sinn noch mehrmals, und zwar nachdrücklich in Ablehnung einer Meinung, die es in den Himmel versetzen möchte (Gr. Fragm. 4 zu Gen. 2, 8ff., Gr. chr. Schr. Hipp. I 2, S. 52, 53). Diese Polemik ist allerdings so auffallend angesichts von Aussagen wie Gr. Fragm. 17 z. Prov. (vgl. Anm. 3, S. 44) und c. gentes (s. unten und Seg. Mos. 17, 3), daß ich das genannte Fragm. d. Gen. nicht für hippolytisch halten kann, zumal die Gen.katene des Prokop von Gaza sich als ihres hippolytischen Kerns nahezu entkleidet erwiesen hat. In urgeschichtlich empirischem Sinne wird das Paradies erwähnt adv. Judaeos 2, ed. Lag., S. 64, 16 und Dav. Gol. 10, 4. Dagegen versetzt Hippolyt es in c. gentes, ed. Lag., S. 71, 22 in den Himmel, wenn er es erst mit der himmlischen βασιλεία nach dem Jüngsten Gericht Wirklichkeit werden läßt, der Vorhof des Paradieses sei dann nicht mehr schwer zu finden. Ebenso erwarten Seg. Mos. 17, 3 die Heiligen offenbar nach der Auferstehung, d. h. ebenfalls mit der βασιλεία die Ruhe des unverweslichen Paradieses zu erwerben. In allen diesen Stellen liegt jedoch keine Verbindung von Kirche und Paradies vor. Bilder wie Paradies und Heiliges Land werden Bezeichnung eines Glückszustandes sowohl in der Kirche als auch im Reiche Gottes.

Umstände der Susannageschichte geben Hippolyt Gelegenheit, in zwei Bildern die Lebensäußerungen der Kirche zu zeichnen. Er unterlegt zwar den beiden Bildern — obwohl aus einer und derselben Geschichte herausgewachsen — eine verschiedene Tendenz, indem Susannas Erleben ein Vorbild dessen wird, was der Kirche von ihren Feinden widerfährt (vgl. das eigentliche Thema des Bildes I, 14, 4), während das Paradies das innere Leben der Kirche darlegt; in ihm handelt es sich wirklich um das, was die Kirche ist und hat. Das Gemeinsame beider Bilder besteht dagegen darin, daß sie die Kirche als eine Versammlung der Heiligen darlegen, und um dieser inneren Einheit willen hat Hippolyt sie im ersten Buch seines Komm. z. Dan. nebeneinander gestellt und greift er in der Schlußparänese des Buches auf beide zurück (Komm. z. Dan. I, 33).[1])

b) Hippolyts Anschauung von der Wirkung der Taufe und dem sittlichen Leben der Christen

Es war schon bei der Besprechung des Susannabildes deutlich geworden, daß die Taufe zur Schaffung dieser „heiligen Versammlung" grundlegende Bedingung ist. Es sei daher Hippolyts Anschauung von der Wirkung der Taufe einer Untersuchung unterzogen, jedoch mag der Taufritus an dieser Stelle, soweit er für den Zweck nicht unumgänglich in Betracht kommt, beiseite bleiben.[2]) Hippolyt hat keine besondere

[1]) Komm. z. Dan. I, 33 (Gr. chr. Schr. Hipp. I, 1, S. 44, 15 ff.): Προσέχειν οὖν ὀφείλομεν ἐν πᾶσιν, ἀγαπητοί, φοβούμενοι μή τις ἔν τινι παραπτώματι κρατηθεὶς ἀυτὸς τῆς αὐτοῦ ψυχῆς ἔνοχος, γένηται, γινώσκοντες ὅτι ἔκδικος ὁ θεὸς περὶ πάντων γίνεται, αὐτὸς ὢν ὅλος ὀφθαλμός, λανθάνει δὲ τοῦτον τῶν ἐν κόσμῳ πραττομένων οὐδὲν, διὰ ἀεὶ ἐγρήγοροι καρδίαις καὶ σωφρόνως βιοῦντες τὴν Σωσάνναν μιμήσασθε, καὶ τὸν παράδεισον ἐντρυφήσατε καὶ τοῦ ἀεννάου ὕδατος ἀπολαύσατε καὶ πάντα ῥύπον ἀποσμήξασθε καὶ ἐλαίῳ ἐπουρανίῳ ἁγιάσθητε, ἵνα σῶμα καθαρὸν θεῷ παραστησητε καὶ ʽτὰς λαμπάδας ἐξάψητε καὶ τὸν νυμφίον προσδοκήσητε, ἵνα κρούσαντα τοῦτον εἰσδέξησθε .... Ich möchte wegen der vorherrschenden Berücksichtigung der Taufe im ersten Buche des Komm. z. Dan. annehmen, daß Hippolyt unter den ἀγαπητοί vor allem die Katechumenen im Auge hat, und daß daher das erste Buch aus einer Homilie über die Taufe hervorgewachsen ist.

[2]) Eine ausführliche Beschreibung des Taufritus nach der K. O. Hippolyts (Horner Stat. 34, 35 (E); Hauler, a. a. O. S. 110—113, LXXIII—LXXIV) gibt Seeberg, D. G. I, 3. Aufl., S. 441 Anm. 2, ebenda S. 446—450 auch eine Würdigung der Stellung, welche die Taufanschauung Hippolyts in der historischen Entwicklung der kirchlichen Tauflehre einnimmt.

Abhandlung über die Taufe geschrieben, so daß mehr oder weniger zusammenhängende Aussagen des Komm. z. Dan., vor allem des ersten und vierten Buches, eines Fragments aus der Erklärung des Buches Ruth (Gr. Fragm. z. Ruth)[1]) und 'Εκ τοῦ λόγου εἰς τοὺς δύο ληστάρ[2]) heranzuziehen sind. — Die Wirkung der Taufe ist eine doppelte und besteht 1. in der Vergebung, d. h. Abwaschung der Sünden, 2. im Empfang des Heiligen Geistes. Der erste — negative — Effekt entsteht im Waschen, im „Bad" selbst, der zweite — positive — Effekt ist mit der Salbung und Handauflegung, welch letztere im Taufritus der Kirchenordnung erwähnt wird, verknüpft. Beide Akte sind jedoch so eng miteinander verbunden, daß die Taufe als ein Akt erscheint. Das Geschehen in der Taufe faßt Hippolyt folgendermaßen zusammen: καὶ τίνες οἱ λευκαινόμενοι ἀλλ' ἢ οἱ τῷ τῆς ἀληθείας λόγῳ πιστεῦοντες, ἵνα λευκανθῶσιν δἰ αὐτοῦ καὶ ἀποβάλλοντες τὸν τῶν ἁμαρτιῶν ῥύπον ἐνδύσωνται τὸ ἀπ' οὐρανῶν καθαρὸν καὶ διαυγὲς ἅγιον πνεῦμα (Komm. z. Dan. IV, 59, 4). Schon dem Daniel mußte der Logos an einem großen Fluß erscheinen, weil dort, d. h. im Wasser der Taufe die Vergebung der Sünden gegeben werden sollte: ἔδει γὰρ ἐκεῖ τὸν παῖδα δείκνυσθαι ὅπου καὶ ἁμαρτίας ἀφίειν ἔμελλεν (Komm. z. Dan. IV, 36, 4). Dieser Erlaß der Sünden ist ihre reale Entfernung. Christus wäscht die Sünden vom Menschen ab, er macht aus dem alten den neuen Menschen und stellt das Ebenbild Gottes vom Anfang wieder her (Ref. X, 34, 5),[3]) der Schmutz der Sünden ist „abgelegt" (Komm. z. Dan.

---

[1]) Gr. chr. Schr. Hipp. I, 2, S. 120.

[2]) Gr. chr. Schr. Hipp. I, 2, S. 211. Nach Achelis sind sie eine Erklärung von Joh. 19, 31ff., Bardenhewer, L. G. II, 2. Aufl., S. 591 sieht jedoch in ihnen Reste einer Homilie über den Bericht Luk. 23, 39ff. betr. die beiden Schächer. Die Homilie Εἰς τὰ ἁγία θεοφάνεια, eine Rede über die Taufe, ist leider in ihrer hippolytischen Autorschaft sehr ungesichert und kann nicht herangezogen werden. Dasselbe gilt für Arab. Fragm. 12 und 13 z. Pent. (Gr. chr. Schr. Hipp. I, 2, S. 96, 97), obwohl Bonwetsch (T. U. 16, 2, S. 61) sie als hippolytisch ansprechen möchte. Über den Umfang der Exegese Hippolyts bezüglich der Genesis vgl. S. 20.

[3]) Ref. X. 34, 5: Χριστὸς γάρ ἐστιν ὁ κατὰ πάντων θεός, ὃς τὴν ἁμαρτίαν ἐξ ἀνθρώπων ἀποπλύνειν προσέταξε, νέον τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον ἀποτελῶν, εἰκόνα τοῦτον καλέσας ἀπ' ἀρχῆς, διὰ τύπου τὴν εἰς σὲ ἐπιδεικνύμενος στοργήν, οὗ προστάγμασιν ὑπακούσας σεμνοῖς καὶ ἀγαθοῦ ἀγαθὸς γινόμενος μιμητὴς ἔσῃ ὅμοιος ὑπ' αὐτοῦ τιμηθείς· οὐ γὰρ πτωχεύει θεὸς καὶ σὲ θεὸν ποιήσας εἰς δόξαν αὐτοῦ (Gr. chr. Schr. Hipp. III, S. 293, 10).

IV, 59, 4 s. oben) oder „abgewischt“ (Komm. z. Dan. I, 33)[1]) wie eine den Menschen anhaftende Substanz; die Täuflinge, welche den orthodoxen Glauben bekannt haben, werden „weiß gemacht“ (Komm. z. Dan. IV, 59, 4), sie werden gereinigt, ihre Sünden werden „ausgelöscht“ (Komm. z. Dan. IV, 32, 5, 7).[2]) In den Neugetauften stellt sich die Kirche „gewaschen als reine Jungfrau dar“ (Komm. z. Dan. I, 16, 2).[3]) Die Beschaffenheit des Menschen ist daher von Grund auf verändert (a. a. O. I, 17, 14); wer das Wasser im Paradiese, d. h. das Wasser der Taufe in der Kirche begehrt, muß der breiten Tür absagen und durch die schmale eingehen (a. a. O. I, 18, 3; 23, 4 i. Anschl. an Matth. 7, 13. 14).[4])

Der Taufe als Akt des Untertauchens, des „Bades“, der „Waschung“ folgt die Salbung.[5]) Öl und Salben, die der Susanna nach dem Bade bereitet werden, deuten auf die „Gebote des Logos“ und „die Kraft des Heiligen Geistes“, welche dem Gläubigen nach dem Bade in der Salbung vermittelt werden (Komm. z. Dan. I, 16, 2, 3). Der „himmlische Geist“ und „die heiligen Gebote des Christus“ kehren auch unter dem Bild der Kirche de ant. 59 als die weißen Segel und der eherne Anker wieder,[6]) und zwar auch hier mit der Taufe verbunden. Daher findet sich als Name der Taufe τὸ πνευματικὸν λουτρόν (Komm. z. Dan. I, 16, 5; IV, 59, 5). Der Geist verleiht der Taufe den Charakter des Siegels: durch ihn werden die Gläubigen Gott versiegelt. In der Taufe gab Christus den an ihn Glaubenden eine σφραγίς, welcher der Antichrist seine σφραγίς entgegensetzen wird (de ant. 6). Die Christen ziehen den „himmlischen

---

[1]) Text von Komm. z. Dan. I, 33 vgl. Anm. 1, S. 46.

[2]) Komm. z. Dan. IV, 32, 5, 7: ὅσοι δὲ οὖν ἐπίστευον τῷ ἐπουρανίῳ ἱερεῖ, ὑπ᾽ αὐτοῦ τοῦ ἱερέως ἐκαθαρίζοντο καὶ τούτων αἱ ἁμαρτίαι ἀπηλείφοντο ... ὅσοι δὲ ἤμελλεν πιστεύειν αὐτῷ καὶ ἐξομολογεῖσθαι αὐτῷ ὡς δυναμένῳ ἀφιέναι ἁμαρτίας, τούτων ἀπηλείφοντο αἱ ἁμαρτίαι (Gr. chr. Schr. Hipp. I, 1, S. 270, 16ff.).

[3]) Siehe die Schilderung der Taufe beim Vergleich mit dem Bad der Susanna S. 40ff., und Anm. 2, S. 41.

[4]) Bonwetsch (T. U. 16, 2, S. 60) sieht hier mit Recht eine Anspielung auf die Abrenunziation. — Über Jungfrauen und Taufe (Komm. z. Dan. I, 17, 8) vgl. S. 157, ebenso über die Bluttaufe der Märtyrer S. 148ff.

[5]) Auch Tertullian (de bapt. 6) läßt den Täufling durch das Wasserbad vorbereitet werden für die Gabe des Geistes.

[6]) De ant. 59, Gr. chr. Schr. Hipp. I, 2, S. 40, 1—3: ὀθόνη δὲ λαμπρὰ πάρεστιν ὡς τὸ πνεῦμα τὸ ἀπ᾽ οὐρανῶν, δι᾽ οὗ σφραγίζονται οἱ πιστεύοντες τῷ θεῷ. Παρέπονται δὲ αὐτῇ καὶ ἄγκυραι σιδηραῖ, αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ αἱ ἅγιαι ἐντολαὶ οὖσαι ὡς σίδηρος.

reinen und durchsichtigen Geist an" (Komm. z. Dan. IV, 59, 4). Mit dem „himmlischen Öl" gesalbt zu werden, heißt sich heiligen, das Öl aber ist die Kraft des Heiligen Geistes (Komm. z. Dan. I, 16, 3; I, 33). Der Besitz des Heiligen Geistes macht die Gläubigen erst eigentlich zu Heiligen. Der Geist wirkt die Wiedergeburt[1]) sie wird auch auf das Wasserbad selbst übertragen. Mit Tertullian (de bapt. 4) hat Hippolyt die Anschauung einer substanzhaften Erfüllung des Wassers mit dem Geist gemein, nach Tit. 3, 5 nennt Hippolyt das Wasserbad τὸ λουτρὸν τῆς παλιγγενεσίας (Komm. z. Dan. IV, 59, 5; de ant. 59).[2]) Ebenso betet der Bischof in der K. O. über den Täuflingen vor der dritten Salbung, indem er ihnen die Hand auflegt: „Domine deus, qui dignos fecisti eos remissionem mereri peccatorum per lavacrum regenerationis spiritus sancti, inmitte in eos tuam gratiam, ut tibi serviant secundum voluntatem tuam..."[3]) Rein von Sünde, erneuert und wiedergeboren hat der Neophyt Anteil an der „Unsterblichkeit" und dem „Leben". Die Taufe ist der Trank der Unsterblichkeit. Diesen Trank übermittelten die Apostel und Propheten der Kirche, nachdem sie ihn aus der immer fließenden Quelle geschöpft hatten, um dadurch die dürstenden Völker zu tränken (Gr. Fragm. z. Ruth).[4]) Taufe und Eucharistie[5]) erscheinen bei Hippolyt ihrer gleichen Wirkung wegen miteinander verbunden. Zunächst Εἰς τοὺς δύο λῃστάς (Fragm. 1 u. 2 zu Joh. 19, 34): Ἀμφότερα παρέσχε τὸ τοῦ κυρίου σῶμα τῷ κόσμῳ αἷμα τὸ ἱερὸν καὶ ὕδωρ τὸ ἅγιον (Fragm. 1). Diese der gewöhnlichen Wahrnehmung widersprechende Tatsache, daß der nach menschlicher, d. h. natürlicher Ordnung tote Leib Christi Blut und Wasser herausfließen ließ, ist ein Beweis, welche δύναμις πρὸς ζωήν in seinem Leibe wohnte, die in

---

[1]) de ant. 3, a. a. O. S. 6, 18. 19: εἷς γὰρ ὁ τοῦ θεοῦ παῖς, δι' οὗ καὶ ἡμεῖς τυχόντες τὴν διὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἀναγέννησιν ...

[2]) de ant. 59, a. a. O. S. 39, 19, 20; Komm. z. Dan. IV, 59,5. Die Kirche ist die Mutter des einzelnen Christen (Seg. Jak. 28). So hat Paulus zunächst seine „Mutter", d. h. seine Kirche verfolgt. Sonst macht Hippolyt keinen Gebrauch von diesem Vergleich. Vgl. jedoch über sein häufigeres Vorkommen Achelis, Christentum, in den ersten drei Jahrh. II, S. 38, Anm. 1.

[3]) Hauler, Didascaliae apostolorum Fragmenta ..., 1900, S. 111, LXXIII, 20—25.

[4]) Gr. Fragm. z. Ruth, Gr. chr. Schr. Hipp. I, 2, S. 120, 1—10.

[5]) Für die eingehende Darstellung der hippolytischen Auffassung von den Sakramenten verweise ich auf d'Alès, Théol. de St. Hipp., 1906, S. 145ff.

Eucharistie und Taufe dem Menschen zuteil wird (Fragm. 2): ἡμῖν δὲ τὰ ζωῆς αἴτια προχεῖν δύνασθαι.[1]) Die Gläubigen sind nun in den Stand gesetzt, würdig zu sein zum Empfang des Königs Christus (Komm. z. Dan. IV, 60, 2), des Bräutigams (a. a. O. I, 33; IV, 59, 4).

Die Taufe ist also ein Geschehen unter eschatologischem Blickpunkt, indem sie ein Anrecht auf das Reich Gottes verleiht. Was noch zwischen Taufe und Christi Kommen liegt, wird nicht mehr in Rechnung gestellt, für den Christen kann sich eigentlich nichts mehr ereignen, denn das Entscheidende ist ja geschehen in der Taufe, das neue Sein ist schon Wirklichkeit geworden, der Christ steht auf der Grenze des alten, dieses Äons, der für ihn schon vergangen ist, und wartet auf das volle Hereinbrechen des neuen, künftigen Äons, des Reiches Gottes, an dessen Gütern er als „Versiegelter", mit einem Pfand Ausgestatteter schon Anteil hat. — Damit wird die Verantwortung des Christen, die ihm in der Taufe kraft des Heiligen Geistes und der Kenntnis der Gebote geschenkte Gliedschaft der Kirche in christlichem Wandel zu erhalten nur größer und ernster. Denn solange er in der Welt ἐν κόσμῳ (Komm. z. Dan. I, 33) ist, ist er der Gefahr ausgesetzt zu fallen und zu sündigen, sogar der Konfessor ist nach vollbrachtem Zeugnis nicht vor dem Sündigen bewahrt (a. a. O. II, 37, 2). Begierden, Leidenschaften und Gebrechen knechten die Menschen allgemein im Erdenleben (Ref. X, 34, 3). Verführer und Häretiker suchen die Seelen der Gläubigen zu betrügen (Komm. z. Dan. I, 22, 5). Daher erhebt Hippolyt den dringenden Ruf: „Wachet!" (z. B. a. a. O. I, 22, 7; 33). Der Glaube an das nahende Ende mit dem kommenden Weltenrichter gibt solchem Imperativ sein besonderes Gewicht. Das Leben der Christen ist ganz von dem kommenden

---

[1]) Auf Blut und Wasser (letzteres auf die Taufe), die aus dem toten Leibe Christi fließen, deutet Hippolyt Gen. 49, 11 in Seg. Jak. 18, T. U. 38, 1, S. 34, 22—25. Ebenso tritt die Eucharistie neben die Taufe in Arab. Fragm. 12 z. Pent. (Gr. chr. Schr. Hipp. I, 2, S. 96, 9—20 z. Gen. 38, 18): Wie Juda der Thamar als Pfand Siegelring, Schnur und Stab gab, durch die sie dann vom Tode errettet wurde, „ebenso hat Christus seiner Gemeinde drei Dinge geschenkt; nämlich seinen Leib, sein Blut und die Taufe". Die Kirche, die heilige Gemeinde wurde durch Bekenntnis, Leib und Blut vom Götzendienst gerettet, „und erwählte ebenfalls für ihre Kinder die Errettung von der Weltlichkeit durch Christus, und wir empfangen seinen Leib und sein Blut, weil er das Pfand des ewigen Lebens ist für jeden, der in Demut sich zu ihm naht". Seeberg, D. G. I, 3. Aufl., S. 443 deutet das „Blut" auf die Bluttaufe des Martyriums. Ich sehe jedoch ebenso wie d'Alès, Theol. de St. Hipp., S. 148f. hierzu keine Veranlassung.

Reich, der Zukunft her bestimmt,[1]) die Christen sind οἱ επὶ τὸν τῆς βασιλείας στέρανον ὁρμήσαντες (Ref. IX, 17, 4). Zum Empfang des kommenden Königs sollen die Gläubigen bereit sein wie die Jungfrauen (Matth. 25) für den Empfang des Bräutigams (Komm. z. Dan. I, 33; IV, 59, 4, 60, 2), das Gericht Gottes gilt es vor Augen zu haben (a. a. O. I, 22, 3; IV, 12, 1).[2]) Der Christ hat sich zu hüten, daß er nicht das Zeitliche höher achte denn das Ewige, sondern danach zu trachten, durch Reinheit an Leib und Seele des Gottesreiches würdig erfunden zu werden (a. a. O. IV, 60, 2; I, 33). Ohne Anstoß bei Gott und den Menschen (Phil. 1, 10) soll er sich bewahren in Erwartung und Hoffnung auf die Epiphanie Gottes und des Erlösers (de ant. 67). Alle großen Werke Hippolyts, wenn man von der K. O. absieht, schließen mit solch mahnendem Ausblick auf das Ende (Komm. z. Dan. IV, 59. 60; de ant. 67 und Ref. X, 34). Die Gläubigen sind Heilige und doch bleibt diese Heiligkeit ihnen immer neue Aufgabe. Dieses Stehen im Sein und doch Noch-nicht-vollendetsein, im Haben und doch noch Hoffen, zeichnet Hippolyt in feinen Strichen, gesehen auf dem Hintergrunde des Auszugs Israels aus Ägypten: „Es sind die, welche jetzt berufen werden durch das Evangelium, bereit, auszugehen aus dieser Welt in eine andere Welt... Die, welche heilig ausgehen aus dieser Welt, Erfreute sind durch die Hoffnung der Auferstehung (vgl. de ant. 67) und welche erwarten, in den Wohnungen des Vaters zur Ruhe gelangt, die Ruhe der Seligkeit des unverweslichen ewigen Paradieses zu ererben“ (Seg. Mos. 17, 3).

Dem Dienst für Gott, seinen neuen Herrn soll künftig nach der Taufe der Christ sich widmen. Daher betet der Bischof nach der eigentlichen Taufe: „... inmitte in eos tuam gratiam, ut tibi serviant secundum voluntatem tuam.“[3]) Die volle Erkenntnis des Willens Gottes und damit auch die Verpflichtung, ihn zu erfüllen, empfängt der Getaufte in den „Geboten“ (Komm. z. Dan. I, 16, 3; de ant. 59). Den hohen Lohn für die Erfüllung der göttlichen Gebote hält Hippolyt den Gläubigen in paränetischen Worten am Schluß seiner Refutatio vor (X, 34, 5).[4]) „Jeder Gläubige und (jede) Gläubige, wenn er den Glauben bewahrt, den er empfangen hat, wird Gott fürchtend nicht sündigen“ (Komm. z.

[1]) Obwohl Hippolyt dieser Erwartung den Nerv durch das Hinausschieben des Endes schon durchschnitten hat.

[2]) Vgl. auch c. gentes, ed. Lag., S. 70, 24ff. und S. 71, 2ff.

[3]) Hauler vgl. S. 49.

[4]) Vgl. Anm. 3, S. 47.

Dan. I, 24, 4). Die Christen sind sündlose Menschen, die Taufe hat sie für alle Zukunft entsündigt, wenn sie den in ihr empfangenen Glauben und die Gebote Christi bewahren.[1]) Daher finden wir bei Hippolyt den beherrschenden Gebrauch des urchristlichen Namens der ἅγιοι für die Glieder der Kirche. Sie sind die ἐκλεγόμενοι der Endzeit (Komm. Dan. IV, 59,3). Die scharfe Unterscheidung von ihrer Umgebung läßt sie nicht einmal als zur allgemein menschlichen Gemeinschaft gehörig erscheinen, die Menschheit (ἀνθρωπότης) erscheint als solche als satanisch, dem Antichrist verfallen (de ant. 55; vgl. auch Komm. z. Dan. IV, 8, 7; 9, 9). Die Taufe hat zwischen den „Heiligen" der Kirche und den „Menschen" eine unübersteigliche Kluft geöffnet. Die Heiligen sind in der Kirche gepflanzt, damit sie Frucht bringen. Das ist ein beliebter Gedanke Hippolyts, für den wir mehrere Beispiele haben. Im Zusammenhang des Vergleiches der Susanna mit der Kirche ist die „Berufung der Heiligen"[2]) in den fruchtbringenden Bäumen des Gartens des Jojakim angedeutet (Komm. z. Dan. I, 14, 5): ὁ δὲ παράδεισος ...., ἡ κλῆσις τῶν ἁγίων ὡς δένδρων καρποφόρων ἐν ἐκκλησίᾳ πεφυτευμένων (vgl. auch 1, 17, 8). In dem Segensspruch Jakobs über Naphthali, daß er ein hochgewachsener und früchtereicher Baum sein werde (Gen. 49, 21), sieht Hippolyt einen Hinweis auf das „berufene Volk", welches Gott Frucht bringt. Dies führt er in der Allegorie von Christus als dem Weinstock (Joh. 15) aus: Der geistliche Weinstock ist Christus, Zweige und Ranken sind die Heiligen, welche an ihn glauben, seine Trauben sind die Märtyrer: ἐπ' ἐλευθερίᾳ διὰ πίστεως κεκλημένον λαὸν σημαίνει εἰς τὸ δύνασθαι πάντας καρποφορεῖν τῷ θεῷ, ἡ μὲν γὰρ πνευματικὴ ἄμπελος ἦν ὁ σωτήρ, κλήματα δὲ καὶ στελέχη εἰσὶν αὐτοῦ οἱ

---

[1]) Den Willen der Kirche, den in der Taufe gewonnenen Stand zu behaupten, bekundet Arab. Fragm. 13 z. Pent., Gr. chr. Schr. I, 2, S. 97, 6—11 im Anschluß an die Errettung der Thamar: „Und wenn Thamar vom Geschlechte Abrahams Nachkommenschaft erhoffte, um von der Schmach befreit zu werden, so hoffte ebenso die hl. Gemeinde, Christi Gebote zu bewahren und dem Worte seiner hl. Apostel nachzufolgen, um von der Schmach des alten Lebens und dem Gestanke der Götzenopfer befreit zu werden."

[2]) Die κλῆσις weist hier deutlich auf die Taufe (πεφυτευμένων = Neophyten!) eine Beziehung auf die Taufe haben κλῆσις und καλεῖσθαι stets bei Hermas, bei dem κλῆσις geradezu synonym mit Taufe wird (Mand. IV, 3, 4; Sim. VIII, 11, 1; IX, 14, 5; 17, 4; VIII, 1; 6, 4, ähnlich bei Barnabas 5, 9, II. Clem. 2, 4ff.; vgl. H. Koch, Bußfrist des Pastor Hermä, Festschr. f. Harn., 1921, S. 176).

ἅγιοι οἱ εἰς αὐτὸν πιστεύοντες, βότρεις δὲ αὐτοῦ οἱ μάρτυρες (Seg. Jak. 25).[1]) Worin bestehen nun diese Früchte?

Durch gute Werke vermögen die Gerechten zum Himmelreich zu gelangen, d. h. im Jüngsten Gericht zu bestehen (c. gentes, ed. Lag., S. 71; 14, 15).[2]) Gleich der Lilie leuchten die Werke der Heiligen (Komm. z. Hohenl. XVII, 2). In der Verwendung der Susanna als Vorbild der Kirche hat sich eine starke Neigung Hippolyts ergeben, die Kirche als eine von Geschlechtssündern freie Gemeinschaft der Heiligen zu betrachten, Reinheit und Keuschheit sind demnach dort die Eigenschaften der Kirche gewesen. Es muß sich an Hand anderer Belege zeigen, ob die so bestimmte Heiligkeit mehr durch die Art des Susannabildes bedingt war oder ob sie für Hippolyt eine der wichtigsten Eigenschaften der Kirche ist, ohne die sie nicht bestehen kann. An die Stellen des ersten Buches des Komm. z. Dan. braucht nur erinnert zu werden. Zwei Möglichkeiten schafft der Glaube, würdig vor Gott zu stehen, die eine ist das Martyrium, die andere steht hinter dieser an Wert vor Gott nicht zurück und ist Aufgabe jedes Gläubigen. Hippolyt schärft sie den Lesern in der Mahnung ein: ᾧ πιστεύσαντες καὶ ἡμεῖς ἀξίους ἑαυτοὺς θεῷ παραστήσωμεν σωφρονοῦντι σώματι καὶ ψυχῇ καὶ πνεύματι (Komm. z. Dan. II, 38, 5), wobei man sich den Sinn des σωφρονεῖν aus dem ersten Buch des Komm. z. Dan. als „Keuschheit" vergegenwärtigen muß. Wenn die Christen des kommenden Königs würdig sein wollen, so müssen sie ihn, den Reinen, empfangen καθαροῖς σώμασιν καὶ ψυχαῖς (Komm. z. Dan. IV, 60, 2). Gemäß Matth. 7, 7. 8 öffnet der Logos sofort denen, die an die Tür klopfen καθαροῖς σώμασι καὶ ἁγνῇ καρδίᾳ und gibt ihnen Offenbarungen wie früher den Propheten (de ant. 3). Das prononcierte καθαρὸν σῶμα hat sicher die spezifische Beziehung auf Reinheit von geschlechtlichen Verfehlungen, zumal es Komm. z. Dan. I, 33 vom Susannabilde abgeleitet wird.[3]) Verweist man endlich auf Ref. IX, 12, 20ff. den klassischen Nachweis für die unnachgebliche Stellung Hippolyts zu Keuschheitssünden, so wird man im Rückblick

---

[1]) T. U. 38, 1, S. 38, 27. Hippolyt führt den Vergleich Seg. Jak. 25 weiter fort: τὰ δὲ ξύλα τῇ ἀμπέλῳ συνεξευγμένα δηλοῖ τὸ πάθος. οἱ δὲ τρυγηταὶ οἱ ἄγγελοι. οἱ κοφηνοὶ δὲ ἐν οἷς συνάγονται, οἱ τῆς ἀμπέλοι. καρποί εἰσιν οἱ ἀπόστολοι. ληνὸς δὲ, ἡ ἐκκλησία: οἶνος ἡ τοῦ ἁγίου πνεύματος δύναμις.

[2]) c. gentes, ed. Lag. S. 71, 14f.: μόνοι δὲ δίκαιοι δικαίων μεμνήσονται ἔργων, δι᾽ ὧν ἐπὶ τὴν οὐράνιον βασιλείαν κατήντησαν.

[3]) Man beachte, daß Hippolyt drei von den Büchern des Komm. z. Dan. mit denselben Paränesen schließt; I, 33; II, 38, 5; IV, 60, 2ff.

vor allem auf die Susannageschichte und die angeführten Belege sagen dürfen, daß die „Reinheit“ von Fleischessündern ein wesentlicher Zug in Hippolyts Auffassung von der Heiligkeit der Kirche ist, zumal er sich schon in Schriften findet, die lange vor dem großen Kampf, von dem die Refutatio berichtet, geschrieben sind,[1]) also nicht erst damals aus Opposition seine scharfe Ausprägung erfahren hat.

Das Bewahren der Gebote war die dem Christen gesetzte Aufgabe. Hippolyt ist der Überzeugung, daß der Christ die Gebote erfüllen könne, denn dazu empfängt er bei der Salbung außer den Geboten die „Kraft des Heiligen Geistes“ (Komm. z. Dan. I, 16, 3), „die himmlische Kraft“ (a. a. O. II, 21, 2).[2]) Derjenige, „welcher gläubig geworden und die Gebote nicht bewahrt hat, wird, ausgetrieben aus der Kirche, beraubt des Heiligen Geistes...“ (Komm. z. Dan. I, 17, 44). Das Halten der Gebote ist also das Kriterium dafür, ob die „Wiedergeburt“ in der Taufe sich auch wirksam erweist, denn ein Nichthalten der Gebote, das Fehlen eines sittenstrengen, gottesfürchtigen Wandels beweist das Ermangeln der Kraft des Geistes. Die Lösung von der Kirche setzt aber nicht notwendig diesen äußerlich vollzogenen Ausschluß voraus, sondern derjenige hat sich schon tatsächlich von ihr getrennt, der durch seinen Wandel die Kraft des in der Kirche wirkenden Heiligen Geistes verleugnet, mag er auch noch in äußerem Verkehr mit den Heiligen stehen: εἰ γάρ τις δοκεῖ νῦν καὶ ἐν ἐκκλησίᾳ πολιτεύεσθαι, φόβον δὲ θεοῦ μὴ ἔχει, οὐδὲν τοῦτον ὠφελεῖ ἡ πρὸς τοὺς ἁγίους σύνοδος, τὴν δύναμιν τοῦ πνεύματος ἐν ἑαυτῷ μὴ κεκτημένος (Komm. z. Dan. IV, 38, 2). Solchen Heuchlern wird schwerste Strafe von Gott angedroht: Wer sich gläubig nennt, „die Werke aber der Ungläubigen vollbringt, ein solcher wird

---

[1]) De ant. und der Komm. z. Dan. sind kurz nach 200, jedenfalls um die Zeit der severischen Verfolgung geschrieben, de ant. jedenfalls noch vor dem Komm. z. Dan., beide Schriften also etwa 200–204, während der disziplinäre Konflikt mit Kallist erst nach 217, als das Schisma schon bestand, einsetzte.

[2]) Vgl. auch Fragment 9 z. Matth., Gr. chr. Schr. Hipp. I, 2, S. 205, 15—17 bzw. 20—25: „... bis er (der Herr) durch seine lebenspendende Auferstehung (Taufe) uns und unser Geschlecht auferweckte, damit wir flögen gleich den Adlern durch fromme Werke, bei deren Vollbringung er uns unterstützt durch die Gabe des Heiligen Geistes“ (so der Araber zu Matth. 24, 28). Durch die Taufe wird der den Menschen an sich gegebene freie Wille zu gottgefälligem Handeln bestimmt, sagt Hippolyt in Komm. z. Dan. IV, 59, 6: οἱ διὰ τοῦ αὐτεξουσίου ἀνομοῦντες καὶ δι᾽ αὐτοῦ πάλιν τινὲς συνιέντες καὶ εὐαρεστοῦντες.

von Gott doppelte Verurteilung empfangen, wenn er auch jetzt in dieser Welt verborgen zu bleiben scheint (Komm. z. Dan. I, 24, 5). Hippolyt rechnet hier mit unwürdigen Gliedern der Kirche,[1]) aber nur scheinbar (δοκεῖ, Komm. z. Dan. IV, 38, 2), „verborgen" (a. a. O. I, 24, 5) können sie ihr angehören. Das ist ein dem Wesen der Kirche unangemessener, jedoch unvermeidbarer Zustand. Der Bestand der Kirche als Versammlung der Heiligen ist ganz auf den sittlichen Erweis des Heiligen Geistes im Leben ihrer Glieder gestellt. Eine Teilnahme am kirchlichen Leben ohne diese Bedingung ist wertlos (a. a. O. IV, 38, 2), denn nur der Heilige Geist schafft die „Einmütigkeit, welche der Weg der Heiligen zur Gemeinsamkeit" (a. a. O. I, 17, 8), indem der Besitz des Heiligen Geistes die wirkliche Zugehörigkeit zur Kirche vermittelt. Alle diejenigen, welche ihn durch die Tat erweisen, bilden die „heilige Versammlung" der in Gerechtigkeit Lebenden, d. i. der Kirche[2]) (a. a. O. I, 17, 7). Gläubigsein ohne entsprechenden streng sittlichen Wandel ist kein Christsein. Daher wird es notwendig und auch möglich, die Grenzen der Kirche innerhalb der übrigen Menschheit abzustecken und durch die Institution der Exkommunikation aufrechtzuerhalten. Wenn auch Hippolyt anerkennt, daß Sünder in der Kirche sein mögen, so ist es doch nur scheinbar der Fall und ein anormaler Zustand.[3]) Die Kirche ist für Hippolyt kein corpus permixtum wie für

---

[1]) Häretiker (Kom. z. Dan. I, 22, 5) und falsche Namenchristen (a. a. O. I, 21, 2) bedrängen die Kirche, sie werden zu ihren erklärten Feinden gerechnet.

[2]) Hippolyt deutet den Segensspruch Isaaks über Jakob Gen. 27, 28, der ihm eine Menge Getreides und Weines verheißt in Seg. Jak. 7: ἔδειξεν τοὺς ἁγίους ὡς σῖτον εἰς ἀποθήκην συναγομένους καὶ διὰ τοῦ πνεύματος ὡς οἶνον δεικνυμένους. T. U. 38, 1, S. 19, 5—7; Übersetzung Bonwetschs T. U. 26, 1, S. 10, 15—18: „Und daß er sagte ‚Menge des Getreides und Weines'" (Gen. 27, 28) weist hin auf das Antlitz (Bild) der Heiligen, die in den Vorratskammern gesammelt und durch den Geist wie durch Wein erfreut sind. (Es ist interessant, daß Hippolyt das eschatologische Wort Luk. 3, 17 auf die Kirche bezieht, denn ἀποθήκη ist in Luk. 3, 17 das Reich Gottes.) In dem Vergleich Seg. Jak. 25 ist die Kelter die Kirche und der Wein die Kraft des Heiligen Geistes. Vgl. Anm. 1, S. 53.

[3]) Eine Unterscheidung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche im protestantischen Sinne ist also nicht zu machen. Es ist wohl mehr ein Fehler des Ausdrucks, wenn Bonwetsch, T. U. 16, 2, S. 57 sagt: „Jene Einmütigkeit — durch den Besitz des Geistes vermittelt gedacht ... — bildet das eigentliche Wesen der Kirche, deren geistige Art dadurch gewährleistet ist" (von mir gesperrt), denn Hippolyts Kirche existiert nicht in der Idee, sondern real.

Kallist. Darin ist eine Grundvoraussetzung des Kampfes zwischen beiden Bischöfen enthalten, denn Hippolyt hat mit aller Entschiedenheit die Anschauung Kallists abgelehnt, daß die Kirche so notwendig die Sünder in sich enthalte wie der Weizen das Unkraut oder die Arche Noah reine und unreine Tiere (Ref. IX, 12, 22, 23).

c) Christus und die Kirche

Bei der Schilderung des Paradieses als eines Bildes der Kirche setzt Hippolyt die Kirche zu Christus in Beziehung. Auf ihn als dem „heiligen Ort“, „gegen Osten“ ist sie „gepflanzt“, begründet (Komm. z. Dan. I, 17, 8). Alle ihre Heilsgaben erhält sie durch ihn, sie ist überhaupt nur Kirche, weil sie die Stätte seines Waltens, weil er in ihr ist. Durch das vierteilige Evangelium wird er in der Kirche selbst verkündet, spendet er Leben und Vergebung, die „süße Frucht Christi“ (a. a. O. I, 17, 10—12). Daher ist sie die Kirche des Christus (Gr. Fragm. 54 zu Prov.). Er ist ihr Schutz und Zuflucht in Verfolgung, denn die Flügel des apokalyptischen Weibes (Apok. 12), d. h. der Kirche, welche vor dem Antichrist flieht, sind der Glaube an Christus, der am Kreuz beide Arme ausbreitete und so alle Glaubenden zu sich rief; um sie wie eine Henne ihre Jungen zu decken (de ant. 61).[1]) Von besonderem Interesse ist, welche Stellung der Kirche in demjenigen Teil der hippolytischen Theologie zukommt, durch den er eigentlich in die Zukunft gewirkt hat: in seiner Logoschristologie. Christus, der als Logos sich schon in den Vertretern der atlichen Gemeinde wirksam erwiesen hat, tut es nun auch in den Repräsentanten der ntlichen, der Kirche (Komm. z. Dan. I, 17, 8ff.). Er schafft die Heiligen, indem er alle der Verkündigung des Evangeliums Glaubenden heiligt (a. a. O. I, 17, 11), er als das zweite Wort „gebiert“ die Heiligen (a. a. O. I, 9, 8). Die Kirche ihrerseits, wiederum in dem Bilde des apokalyptischen Weibes dargestellt, gebiert im Kinde Christum (Apok. 12, 5), ὃν ἀεὶ τίκτουσα ἡ ἐκκλησία διδάσκει πάντα τὰ ἔθνη (de ant. 61),[2]) oder mit anderen Worten (Seg. Mos. 16): Gott spricht in der Kirche wie in einem unverbrennbaren Dornbusch der Heiligen. So wird die Lebensbeziehung zwischen Christus und Kirche zur Wechselwirkung, zum Kreislauf: „Es hat des Vaters Mund hervorgehen lassen ein reines Wort aus sich, ein zweites Wort wiederum erscheint geboren aus den

---

[1]) De ant. 61 zu Apok. 12, 14, s. Gr. chr. Schr. Hipp. I, 2, S. 42, 14—17. Zum Bild des apokalyptischen Weibes vgl. S. 203.

[2]) De ant. 61, a. a. O. S. 41, 42.

Heiligen; beständig die Heiligen gebärend, wird es auch selbst wieder von den Heiligen geboren“ (Komm. z. Dan. I, 9, 8).[1]) In der Gestalt des Weibes (Apok. 12) tritt die Kirche als personale Größe neben Christus, sie führt sein Werk fort, indem sie den Logos verkündigt, dies kann sie jedoch nur, weil er in ihr und durch sie redet. Die Kirche ist nur, sofern sie in Christus ist; ebenso gehört zu Christus infolge seiner Eigenschaft als Logos das Reden und Handeln in und durch die Kirche notwendig hinzu. Dieser inneren Verbundenheit entspricht, daß die Kirche von der Liebe Christi getragen wird (Komm. z. Dan. IV, 37, 2). Die letztere findet ihre bildliche Darstellung in den ausgespannten Tauen, die das Schiff der Kirche auf dem Meer der Welt umschließen, zusammenhalten (de ant. 59).[2]) Diese Zusammengehörigkeit von Christus und Kirche wird in mehreren Bildern ausgedrückt: Christus als Steuermann auf dem Schiffe der Kirche, der Braut und des Bräutigams, des Leibes und der Glieder. Das Bild des apokalyptischen Weibes wurde bereits berührt. Im Vergleich der Kirche in der Welt mit einem Schiff im Meeressturm (de ant. 59) ist die Kirche gegen jeden Angriff der Welt gesichert, so daß sie nie überwältigt werden kann, denn sie hat in Christus einen erfahrenen Steuermann bei sich. In seinem Kreuz hat sie ein sicheres Panier gegen den Tod. In den Leitern, welche auf den Mast hinaufführen, sieht Hippolyt ein Abbild des Leidens Christi und seiner Erhöhung. Als symbolische Zeichen soll die Leiter die Gläubigen zum Himmel ziehen. In Susanna war die Kirche die reine Braut Gottes, die Gattin Christi, der in Jojakim vorgebildet war (Komm. z. Dan. I, 16, 2; I, 14, 5), in Gr. Fragm. 26 zu Prov. ist sie die Braut Christi.[3]) Das Bild von Leib und Gliedern ist ein indirektes Zeugnis für die Verbundenheit Christi mit der

---

[1]) D’Alès, Theol. de St. Hipp., S. 204 nennt dies „la fécondité surnaturelle de l’Eglise“. Derselbe Gedanke in Diognetbrief cap. 11, 4: οὗτος ὁ ἀπ᾽ ἀρχῆς ὁ καινὸς φανεὶς καὶ παλαιὸς εὑρεθεὶς καὶ πάντοτε νέος ἐν ἁγίων καρδίαις γεννώμενος.

[2]) de ant. 59 a. a. O. S. 39, 18f.

[3]) Gr. Fragm. 26 z. Prov. vgl. Gr. chr. Schr. Hipp. I, 2 S. 166, 13—15: „οἰκέτις δὲ ἐκβαλοῦσα τὴν ἑαυτῆς δέσποιναν“, ἥ ἡ ἐξ ἐθνῶν ἐκκλησία, ἣ δούλη οὖσα καὶ ξένη τῶν ἐπαγγελιῶν, τὴν εὐγενίδα καὶ κυρίαν συναγωγὴν ‚ἐκβαλοῦσα‘ γέγονε κυρία καὶ νύμφη χριστοῦ.“ Der Segensspruch des Jakob Gen. 49, 15, der dem Isaschar als Bauern mit mühevoller Arbeit gilt, wird von Hippolyt auf Christi Tragen von Kreuz und Mißhandlung gedeutet. Dadurch wurde er ein „Mann der Kirche, der den guten Acker bebaut“ αὐτὸς ... ἐγένετο ἀνὴρ τῆς ἐκκλησίας τὸ καλὸν γεώργιον γεωργῶν (Seg. Jak. 21, T. U. 38, 1, S. 36, 11ff.), die Deutung ist jedoch nicht weiter ausgeführt und daher nicht durchsichtig.

Kirche, denn direkt ausgesprochen ist der Vergleich mit der Kirche nicht, es heißt im Komm. z. Dan. IV, 37, 2 zu Dan. 10, 5, wo der Gottesbote mit einem goldenen Gürtel umgürtet erscheint: πάντας γὰρ ἡμᾶς ἤμελλεν ὁ λόγος περὶ τὸ ἑαυτοῦ σῶμα τῇ ἰδίᾳ ἀγάπῃ, ὡς ζώνην σφίγξας, βαστάζειν; τὸ γὰρ σῶμα αὐτοῦ τὸ τέλειον αὐτὸς ἦν, ἡμεῖς δὲ αὐτοῦ μέλη, ὡς ἐν τελείῳ σώματι ἡνωμένοι καὶ ὑπ' αὐτοῦ τοῦ λόγου βασταζόμενοι. Verglichen werden hier die Heiligen mit dem Gürtel am Leib Christi und mit den Gliedern an seinem vollkommenen Leibe. In beiden Teilen des Vergleichs ist das Ziel die auf Christi Initiative gegründete Zugehörigkeit der Heiligen zu ihm, die so eng ist wie die eines Gürtels oder noch besser der Glieder zum Leibe. Das wird auch durch eine formelle Unklarheit des Vergleichs, daß nämlich die Glieder selbst zum Leibe werden (ἐν τελείῳ σώματι ἡνωμένοι) nur verstärkt.[1]) Die Heiligen sind vom Logos „getragen". Durch das Sein am „vollkommenen Leibe", des Logos gewinnen sie teil an ihm, und werden selbst zu diesem „vollkomenen Leibe". Wenn man damit Komm. z. Dan. I, 17, 7 vergleicht: „denn die Einmütigkeit, welche der Weg der Heiligen zur Gemeinsamkeit, dies ist die Kirche," so darf man in Komm. z. Dan. IV, 37, 2 die Kirche unter dem Leibe Christi dargestellt sehen. Daß dieser Gedanke Hippolyt nicht fremd ist, beweist die kurze Bemerkung (Seg. Jak. 27)[2]) πάντων ... τῶν ἁγίων κεφαλὴ ὁ Χριστὸς ἦν. Durch die gemeinsame Bezogenheit auf Christus werden die Heiligen aus ihrer Vereinzelung herausgehoben und zu einer Einheit, dem Leib des Logos. Die Kirche ist also kein nur kollektivistisch konstituiertes Gebilde, sondern eine durch ihre jenseitige Grundlage unteilbare personale Größe.

Fassen wir in großen Linien das hauptsächlich in den exegetischen Schriften Hippolyts über die Kirche als Versammlung der Heiligen Ausgesagte zusammen, so ergibt sich: 1. Ihre Heiligkeit ist begründet durch Christi dauernde Lebensbeziehung zur Kirche (die Kirche ist auf Christus gegründet, der Logos gebiert die Heiligen, die Kirche ist Braut und Leib Christi). 2. Ihre Heiligkeit verwirklicht sich durch die Taufe, welche

[1]) Es ist dies wieder ein Beispiel, daß es Hippolyt bei der Allegorese nicht auf begriffliche und logische Klarheit ankam, auch hier rufen die Züge des Bildes: Gürtel, Leib die nicht völlig im Einklang stehende Deutung hervor, indem derselbe Gegenstand in zwei verschiedenen Zügen des Bildes gesehen wird.

[2]) Seg. Jak. 27, T. U. 38, 1, S. 42, 14.

ihren Gliedern Reinheit von Sünden und Wiedergeburt durch den Heiligen Geist vermittelt, welcher damit das Lebensprinzip der Kirche wird,[1]) sofern er sich im persönlichen und sittlichen Leben ihrer Glieder dokumentiert. Teilhaben am Heiligen Geist und sündiges Leben schließen einander aus (Susanna und Paradies als Vorbilder der Kirche). Eine Hauptforderung an die Heiligen ist die Reinheit von Fleischessünden (Susanna). 3. Als Versammlung der Heiligen ist die Kirche der Ort der Seligen (Paradies). 4. Die in der Kirche erworbene und bewahrte Heiligkeit verleiht den Gläubigen die Anwartschaft auf die letzte Vollendung des Heils im Reiche Gottes.

2. *Kirche und Sünde*

a) Hippolyts Protest gegen die disziplinären Maßnahmen Kallists nach dem Bericht der Refutatio IX, 12, 20ff.

Wir fragen nun eingehender als bisher nach der Art der Sünde, in der Hippolyt eine Verletzung des Charakters der Kirche als Versammlung der Heiligen sieht, und nach der Behandlung, welche die Kirche ihr angedeihen läßt, d. h. nach der Bußpraxis. Wir müssen leider feststellen, daß die Schriften Hippolyts, soweit sie nur irgendwie auf ihn zurückgeführt werden können, sehr dürftige Auskunft über diesen Gegenstand geben. Nur die dem literarischen Umfang nach kurzen, jedoch inhaltsschweren Angriffe auf Kallist in Ref. IX, 12, 20ff. machen eine Ausnahme. Die Aussagen Hippolyts über seinen Streit mit Zephyrin und insbesondere Kallist Ref. IX, 7. 11. 12. 13 tragen in stärkstem Maße den Stempel der Gehässigkeit. Ihm selbst unangenehme Tatsachen werden bewußt in Unklarheit gehalten oder ganz unterdrückt. Daher wird das Maß der Zuverlässigkeit der Angaben nicht immer sicher festzustellen sein. Jedoch bewußt verleumdet und gefälscht hat Hippolyt nicht; das wäre bei einem Gegenstand, der allen römischen Zeitgenossen bekannt sein mußte, ein von vornherein zur Aussichtslosigkeit verurteiltes Unternehmen gewesen — gerade in disziplinärer Hinsicht werden sich seine Aussagen als im wesentlichen den historischen Vorgängen entsprechend erweisen. Und nur diese seine Aussagen interessieren uns hier des näheren. Die Art seiner Schilderung hat Döllinger richtig beschrieben[2])

[1]) Über die weitere Wirkung des Heiligen Geistes in der Wahrheit vgl. S. 99 und über die Charismen S. 147ff. 177f.

[2]) Döllinger, Hippolyt und Kallist, 1853, S. 150.

„Hippolyt drückt die Vorwürfe, die er dem Nebenbuhler macht, gerne in möglichst weiter und umfassender Form aus, doch so, daß er nichts eigentlich Unwahres sagt und dem Leser es immer offen läßt, das Gesagte im engeren oder im weiteren Sinne zu verstehen.“ Hatte die dogmatische Differenz beider Männer das Schisma hervorgerufen, so wurde es durch eine disziplinäre noch vertieft. Das Zeugnis dieses Kampfes liegt in Ref. IX, 7—13; X, 27, insbes. IX, 12, 20—26 vor.[1]) Schon mehrmals haben wir in exegetischen Schriften Hippolyts, die zeitlich vor diesem Kampfe liegen, Voraussetzungen für seine polemische Stellungnahme erkannt. Die Vorwürfe Hippolyts richten sich gegen Kallists unerhörte Milde in der Beurteilung von fleischlichen Vergehen mancherlei Art: πρῶτος τὰ πρὸς τὰς ἡδονὰς τοῖς ἀνθρώποις συγχωρεῖν ἐπενόησε (Ref. IX, 12, 20).[2]) Diese thematisch-summarische Anklage schließt alle nachher einzeln aufgezählten Vorwürfe ein und leitet zugleich zum ersten Vorwurf über: λέγων πᾶσιν ὑπ' αὐτοῦ ἀφίεσθαι ἁμαρτίας (Ref. IX, 12, 20).[3]) Das Vorausgehende τὰ πρὸς τὰς ἡδονάς macht deutlich, daß er sich hier um geschlechtliche Vergehen, Unzuchtsünden handelt.[4]) Das Vorgehen Kallists wird dann näher gekennzeichnet: hat jemand in einer anderen Gemeinschaft häretischen Charakters eine Sünde begangen, so daß er von ihr ausgeschlossen wurde, so wird ihm die Sünde nicht angerechnet, wenn er zur „Schule“ des Kallist übergeht. Dies Dekret des Kallist gefiel natürlich vielen, die von Gewissensbissen bedrängt und überdies von vielen Häresien ausgeschlossen waren, einigen aber auch, denen dies in Hippolyts Kirche widerfahren war: ὁ γὰρ παρ' ἑτέρῳ τινὶ συναγόμενος καὶ λεγόμενος Χριστιανὸς εἴ τι ἂν ἁμάρτῃ, φασίν, οὐ λογίζεται, αὐτῷ ἡ ἁμαρτία, εἰ προσδράμοι τῇ τοῦ Καλλίστου σχολῇ· οὗ τῷ ὅρῳ ἀρεσκόμενοι πολλοὶ συνείδησιν πεπληγότες ἅμα τε καὶ ὑπὸ πολλῶν αἱρέσεων ἀποβληθέντες, τινὲς

[1]) Gr. chr. Schr. Hipp. III, S. 249, 14—251, 7.

[2]) Ebenda, S. 249, 14. 15.

[3]) Ebenda, S. 249, 15.

[4]) Der als fleischliche Begierden gedeutete Sinn von ἡδοναί wird durch die Wiederkehr desselben Begriffes a. a. O. S. 250, 11 nach den vorangehenden Beispielen bestätigt und auch nicht durch P. Galtiers Beispielsammlung für einen erweiterten Wortsinn von sündiger Lust entkräftet (L'Eglise et la remission des péchés aux premiers siècles, 1932, S. 351, Anm. 1; vgl. S. 61, Anm. 2). Daß der Zusammenhang unter den πᾶσιν nur die Unzuchtsünder, nicht aber solche versteht, die des Mordes und Götzendienstes schuldig waren, betont richtig J. Hoh, Die kirchliche Buße im zweiten Jahrhundert, 1932, S. 61. Vgl. auch Gr. Dix., Αποστ. Παράδ. The treatise on the ap. Trad. of. St. Hippolylus of Rome, 1937, S. XV—XVIII.

δὲ καὶ ἐπὶ καταγνώσει ἔκβλητοι τῆς ἐκκλησιάς ὑφ' ἡμῶν γενόμενοι, προςχωρήσαντες αὐτοῖς ἐπλήθυναν τὸ διδασκαλεῖον αὐτοῦ (Ref. IX, 12, 20. 21).[1]) Es ist ohne weiteres anzunehmen, daß Kallist, wenn er Fleischessünder aus fremden Gemeinschaften so bereitwillig aufnahm, seine eigenen Sünder nicht mit Ausschluß bestrafte. Hippolyt fand es empörend, daß Kallist die Strenge anderer Gemeinschaften ausnutzte, um die Masse der römischen Christen an sich zu ziehen. Die Hefe der „Kirche" und noch mehr die Hefe der Häresien strömt Kallist zu.[2])
Hippolyt möchte das Verfahren Kallists um so verwerflicher erscheinen

---

[1]) Ref. IX, 12; 20, 21 a. a. O., S. 249, 16—21.

[2]) Vgl. auch a. a. O. S. 250, 9f. Diese Wirkung des Kallistschen Dekretes rückt P. Galtier, L'Eglise et la remission des péchés aux premiers siècles, Paris, 1932, S. 177—182 ausschließlich in den Vordergrund. Nach seiner Ansicht handelt es sich in den Maßnahmen Kallists nur um ein taktisches Mittel zur Dezimierung der vielen neben der Großkirche in Rom bestehenden häretischen und schismatischen, der Christenheit sich zurechnenden Gruppen zugunsten der Großkirche. Das Dekret verheiße demnach nur den zur Kirche Kallists übertretenden Christen aus anderen Gruppen Nichtanrechnung ihrer Schuld und demnach Befreiung von den Bußstrafen, beziehe sich aber nicht auf die eigenen Gläubigen, die sich von jeher in der Großkirche Kallists befanden. Diese auffällige Benachteiligung der letzteren sucht Galtier durch den Hinweis auf die ähnliche Praxis Cyprians wahrscheinlich zu machen (S. 179f.). Indem er so den Schritt Kallists als eine außerordentliche und einmalige Maßnahme mit dem Zweck der Einigung der römischen Christenheit deutet, glaubt er den Vorwurf Hippolyts gegen Kallist, dieser habe damit eine grundstürzende Neuordnung der Bußpraxis der Kirche selbst herbeigeführt, als unerheblich und unzutreffend hinstellen zu können. Es handele sich in Hippolyts Aussagen nirgends um innerkirchlichen Sündennachlaß (S.170, Anm. 1). Ihm folgt B. Poschmann, Paenitentia secunda, 1940, S. 353 Anm. 2, S. 358. Dagegen umschließt πᾶσιν unterschiedslos (für kirchliche und häretische Christen) den Kreis der angesprochenen Sünder, während der mit γάρ eingeleitete Satz die besondere Abzweckung des Erlasses auf die häretischen Gemeinschaften subsumiert. P. Galtier läßt den Erlaß Kallists sich auch nicht nur auf Fleischessünden beziehen und möchte das πᾶσιν ἀφίεσθαι Kallists dem omnia remitto Cyprians (Ep. LIX, 16) gleichsetzen und außerdem, wie gesagt, auf die aus außerkirchlichen Gruppen Zuströmenden beschränkt wissen (S. 180. 182). Auf diese Weise glaubt er Kallist gegen den Vorwurf sichern zu können, er habe die ganze bis dahin in Kraft befindliche Bußdisziplin umgestürzt. Diese ganze, den Zusammenhang von Fall zu Fall ganz offensichtlich verengende Auslegung bezweckt nur, jede Identität des von Hippolyt bekämpften Dekrets mit dem von Tertullian so heftig in De pudicitia befehdeten als fernliegend erscheinen zu lassen. Demgegenüber ist zu sagen, daß ein solcher disziplinärer Erlaß, mag er auch die Einigung der römischen Christenheit als eine Wirkung im Auge gehabt haben, seiner

lassen, als er keine Buße der Wiederaufzunehmenden erwähnt, die Aufnahme als solche ist ihm schon höchst ärgerlich, etwa zu erfüllenden Bedingungen solcher kirchlichen Aufnahme gesteht er keinen Wert zu. Daher fällt eine Buße solcher Sünder für ihn gar nicht ins Gewicht. Es ist natürlich ausgeschlossen, daß Kallist überhaupt keine Buße gefordert haben sollte; er hätte gegen die gesamte kirchliche Bußpraxis verstoßen, außerdem hätte es Hippolyt noch entsprechend hervorgehoben.[1]) Hippolyt klagt Kallist an, daß er als erster den Fleischessündern die Vergebung und kirchliche Wiederaufnahme gewähre.[2]) Hippolyt ist also überzeugt, Vertreter des bisherigen Verfahrens der römischen

---

Natur nach eine innerkirchliche Maßnahme von grundsätzlicher Bedeutung ist. Tatsächlich findet sich auch kein Anhaltspunkt, daß unter πᾶσιν die eigenen Gläubigen der von Kallist geleiteten Kirche vom Sündennachlaß ausgeschlossen sind (erst nach πολλοὶ συνείδησιν πεπληγότες werden die ὑπὸ πολλῶν ἀποβληθέντες genannt, Ref. IX, 12, 21, Wendland S. 249, 18f. 19. Unter den ersteren können sehr wohl Christen der Kirche Kallists gemeint sein) oder daß man es gar als πάσας ἁμαρτίας deuten darf (vgl. Anm. 2). Hippolyts Blick als Außenstehender wurde naturgemäß durch die seine eigene Gruppe dezimierende Wirkung gefesselt, so daß er sie ganz besonders in den Vordergrund seiner Schilderung stellt. Die grundsätzliche Änderung in der Bußdisziplin der Kirche bleibt damit bestehen.

[1]) So schon Döllinger a. a. O. S. 130; d'Alès, L'Edit de Callist, 1914, S. 231f., welcher auf de pud. 1, 6 „paenitentia functis" verweist, und H. Koch, Kallist und Tertullian, 1920, S. 48. Daß Kallist nur Bußwillige aufnahm, darf man wohl mit J. Hoh (a. a. O. S. 60) in dem Ausdruck τοῖς εὐδοκοῦσι angedeutet sehen (Gr. chr. Schr. Hipp. III, ed. Wendland S. 250, 13). Auch in dieser Beziehung überschärft P. Galtier noch den Sinn des Hippolytischen Vorwurfes, wenn er sagt: „Les épreuves normales de la pénitence publique leur seront épargnées; leur retour à la communauté catholique les en fera dispenser" (a. a. O. S. 178f.).

[2]) Ich kann Graf Preysings Ausführungen (Existenz und Inhalt des Bußedikts Kallists) Z. Kath. Theol., 1919, S. 361 und „Römischer Ursprung des ‚Edictum peremptorium'?" Z. Kath. Theol., 1926, Jahrg. 50, S. 147 Anm. 2 nicht zustimmen, wenn er keine „spezielle Nennung der Unzuchtsünder im Erlaß" sehen zu dürfen glaubt (a. a. O. 1919, S. 361). Der Erlaß stellt keinesfalls „Indulgenz aller Kapitalsünden in Aussicht", denn R. Seeberg betont D. G. I, 3. Aufl., S. 602, Anm. 1 ganz richtig, daß es im Erlaß heiße πᾶσιν ὑπ' αὐτοῦ ἀφίεσθαι ἁμαρτίας und nicht πάσας ἁμαρτίας. Wohl möchte Hippolyt dem Kallist den Erlaß der Sünde des Mordes unterschieben, aber aus dem Bericht über das Konkubinat (Gr. chr. Schr. Hipp. III, S. 250, 13—22) geht hervor, daß dieses Verbrechen nur eine Folge der μοιχεία ist, tatsächlich sagt Hippolyt nur, daß Kallist durch Duldung standeswidriger Ehen zu Mord verleite. Eigentliche Apostasie ist in dem Edikt des Kallist und auch in den folgenden Anklagen Ref. IX, 21—25 überhaupt nicht erwähnt. Im übrigen

Kirche zu sein, welches den Ausschluß der Unzuchtssünder vorsah, ohne daß sie jemals Hoffnung auf kirchliche Wiederaufnahme gehabt hätten. Kallists Vorgehen ist für ihn eine unerhörte Neuerung, die jedem Anspruch Kallists, auf seiner Seite sei die katholische Kirche zu finden, den Boden entziehen und den Charakter seiner Anhängerschaft als Häresie, als „gegen die Kirche" gegründete „Schule" bestätigen mußte.[1]) Das Recht Hippolyts, Kallist zu bezichtigen, er habe als erster diese disziplinären Bahnen eingeschlagen, ist neuerdings energisch bestritten und die Glaubwürdigkeit der Aussage angezweifelt worden.[2]) Ed.

hat Hippolyt den Inhalt des Edikts klar bestimmt durch die Überordnung des τὰ πρὸς τὰς ἡδονάς. Ebenso urteilt J. Hoh a. a. O. S. 58—63. Dies auch gegen d'Alès, Théol. de St. Hipp., 1906, S. 47, der sich in L'Edit de Calliste, 1914, S. 243 allerdings vorsichtiger ausdrückt.

[1]) Ref. IX, 12, 20, Gr. chr. Schr. Hipp. III, S. 249, 13f.: τοιαῦτα ὁ γόης τολμήσας συνεστήσατο διδασκαλεῖον κατὰ τῆς ἐκκλησίας οὕτως διδάξας.

[2]) So schon Esser, Programm 1905, S. 28, andere schwächen den Wert des πρῶτος ab: d'Alès, Théol. de St. Hipp., 1906, S. 48: «Cette part de nouveauté, nous la voyons dans l'admission régulière de certains grands pécheurs, et nommément des impudiques, aux pardons de l'Eglise.» Derselbe glaubt (L'Edit de Calliste, 1914, S. 233) diesem Umstande gerecht zu werden, indem er sagt: «Le pontife romain donna, par sa déclaration publique, une consécration officielle à la discipline la plus clémente,» die nach seiner Meinung nach dem Vorgang des Hermas in Rom in Brauch gewesen sei, allerdings «ni sans mesure, ni sans hésitation». Ähnlich möchte Seeberg (D. G. I, 3. Aufl., 1922, S. 604) das erklären: „Nicht die einzelnen Grundsätze sind das Neue bei Kallist, sondern die straffe rechtliche Orientierung, die er seinen Gedanken gab." Auf die besondere, den Sinn des πρῶτος verändernde bzw. unberechtigt verengende Deutung P. Galtiers in L'Eglise et la remission des péchés aux premiers siècles, S. 168ff. bes. S. 173ff. wurde oben in Anm. 2, S. 61. schon eingegangen. Auch B. Poschmann, a. a. O. S. 358 übersieht den Nachdruck Hippolyts auf dem πρῶτος und den ganzen trotz aller persönlichen Leidenschaftlichkeit und Verzerrung gegen die Erstmaligkeit der Maßnahmen Kallists gerichteten Ton der Vorwürfe Hippolyts. Ihm schließt sich in der Deutung Tertullians Jos. Köhne an (Zur Frage der Buße in christl. Altertum, Theol. u. Glaube, 35/1943, S. 26ff.). Obwohl der „Hirte" zweifellos nachgewirkt hat (auch H. Koch gibt in „Bußfrist des Pastor Hermä" S. 179, Festgabe Harn. 1921, eine „spätere Verwendung" zu, wie Tertullian de orat. c. 16; de pud. 10. 12. 20, 2 bezeugt), so ist doch aus de orat. 16 nicht zu erschließen, daß dies in der von d'Alès (s. o.) vermuteten Weise schon vor dem Erlaß der Fall war, denn in jener Stelle (de orat. 16), welche noch aus Tertullians katholischer Zeit stammt, erwähnt Tertullian den Hirten nicht im Zusammenhang mit der Buße. Vgl. H. Koch, a. a. O. u. J. Hoh a. a. O. S. 60f. Hoh betont, daß die Wiederaufnahme des Konfessors und ehemaligen Ketzerbischofs Natalis Eus. h. e. V, 28, 8—12 nur μόλις, d. h. „mit Mühe, mit genauer Not" erfolgt, demnach als Ausnahme zu betrachten sei (a. a. O. S. 42. 61).

Schwartz und vor allem H. Koch ist das Verdienst zuzuerkennen, die Berechtigung Hippolyts zu dieser Aussage von neuem sichergestellt zu haben.[1]) In Rom stand vor der Neuerung Kallists auf den drei Todsünden Götzendienst, Mord und Unzucht — und um letzere handelte es sich bei Hippolyt wie Tertullian — Ausschluß aus der Kirche ohne die Möglichkeit kirchlicher Versöhnung zu Lebzeiten des Sünders. Die Exhomologese hatte nur die Aufnahme in den kirchlichen Büßerstand zur Folge.[2]) Dies ist im Westen anerkannte Regel der Disziplin gewesen, wie auch Irenäus und Tertullian bezeugen,[3]) während für den Osten zumindest keine durchschlagenden Gegenzeugnisse vorliegen.[4]) Kallist

---

[1]) Ed. Schwartz, Bußstufen und Katechumenatsklassen, 1911, S. 1—16; H. Koch, Kallist und Tertullian, 1920, insbes. S. 47—59. J. P. Kirsch geht im ersten Band seiner Kirchengeschichte 1930, soweit ich sehe, nur kurz und allgemein auf diese disziplinären Kämpfe ein. Er neigt jedoch stark zu dieser sonst von der Mehrzahl protestantischer Forscher vertretenen Auffassung, wenn er S. 343 bemerkt, daß gegen die drei Kapitalsünden in der Praxis der Bischöfe „vielfach große Strenge" bestand und dann eine Milderung eintrat, u. a. durch Kallist.

[2]) Natürlich bahnte sich mit der Gewährung der kirchlichen Rekonziliation an die Exkommunizierten durch Kallist eine völlige Umwertung der kirchlichen Ausschließung an. Treffend sagt Ed. Schwartz (Bußstufen..., 1911, S. 11): „Durch diese ganze Entwicklung wurde der Sinn der Ausschließung ein anderer. Sie sollte ursprünglich den in der Gemeinde lebendigen Geist des Herrn vor der Entweihung durch einen Unwürdigen schützen und war ein schroffer Ausdruck des sittlichen Ernstes, mit dem jeder Christ das neue Leben, das ihm in der Taufe zuteil wurde, sich zu bewahren hatte: Jetzt war sie zu einer Disziplinarstrafe herabgesunken, die, wenn auch nicht immer, so doch auch in anerkannt schweren Fällen, durch Buße wieder aufgehoben werden konnte."

[3]) Zu Irenäus vgl. H. Koch, Die Sündenvergebung bei Irenäus, Z. N. W. 1908, S. 35ff., ebenso ders. zu Hermas, Bußschrift d. Pastor Hermä, Festg. f. Harn., 1921. Watkins, A history of Penance, 1920, S. 101—142 hat dieselben Ergebnisse in bezug auf die abendländische Kirche gewonnen. Nach H. Koch (Kall. und Tert.) sind Hippolyts und Tertullians Zeugnisse (Ref. IX, 12 und de pud.) als in der Sache zuverlässig anzusehen. H. Kochs Ergebnisse werden von K. Müller K. G. I, 2. Aufl., 1924, S. 240—246 übernommen. Dieselbe Anschauung scheint auch J. Hoh a. a. O. S. 43—58 und 89—103 vertreten zu wollen.

[4]) Daß δεξιοῦσθαι bei Dionys von Korinth im Brief an die pontischen Gemeinden (Euseb. h. e. IV, 23) die kirchliche Wiederaufnahme bedeutet, bezweifelt Harnack, D. G. I, 4. Aufl., 1909, S. 440, Anm. 1, auch K. Müller (K. G. I, 2 Aufl., 1924, S. 242) läßt die schweren Sünder, betreffs deren Dionys den pontischen Gemeinden schreibt, nur in die „äußere Gemeinschaft" aufgenommen werden. Als „Wiederaufnahme vorläufig als Büßer" deutet ebenso

hat den in der Geschichte der Bußpraxis ungemein wichtigen Schritt auf dem Wege einer „Kundgebung über Sündennachlassung",[1]) eines „amtlichen Erlasses",[2]) kurzum eines „Edikts" getan. Gewiß berichtet Hippolyt darüber nicht in amtstechnischen Ausdrücken, lag es doch in seinem Interesse, „Kallist seinen Lesern nicht mehr als Bischof, sondern als Sektenhaupt erscheinen zu lassen und somit auch für seine Maßnahmen Worte ohne offiziellen Charakter zu gebrauchen".[3]) Gleichwohl läßt der Gebrauch von λέγειν[4]) und ὅρος[5]) einen solchen „amtlichen Erlaß" durchschimmern, der als solcher auch von Tertullian de pud. 1 als edictum peremptorium bezeugt wird.[6]) Die Grundsätze dieses

---

in zurückhaltendem Ausdruck J. Hoh, a. a. O. S. 88. Watkins (a. a. O. I, S. 104) dagegen möchte in Dionys von Korinth jene Richtung sich anbahnen sehen, die fünfzig Jahre später in Rom durch Kallist siegte. Allerdings hat Watkins den Begriff δεξιοῦσθαι keiner genauen Prüfung unterzogen. Origenes (mit späterer Milderung) vertritt den Rigorismus Hippolyts und Tertullians (s. d'Alès, Théol. de St. Hipp., 1906, S. 44—46 und K. Müller, a. a. O. S. 296f.) Sonach bestände also die Meinung Harnacks (D. G. I, 4. Aufl., 1909, S. 442) noch zu Recht: „Aber es blieb doch in der festgehaltenen Praxis, daß die Kirche Hurern, Ehebrechern, namentlich aber Mördern und Götzendienern die Wiederzulassung in den Schoß der Kirche zu verweigern habe, die Erinnerung daran bestehen, daß es eine Grenze gebe, an der Kirche und Welt sich scheiden. So stand es bis ca. 220. Förmlich durchbrochen wurde die Regel zuerst durch das peremptorische Edikt des Bischofs Calixt, der ... den in Fleischessünden Gefallenen die Wiederaufnahme zusprach."

[1]) Vgl. H. Koch, Kallist und Tertullian, 1920, S. 48.

[2]) Graf Preysing, Z. Kath. Theol., 1919, 43. Jahrg., S. 360.

[3]) Ebenda, S. 359.

[4]) H. Koch, a. a. O. S. 48 verweist auf die Verwendung von λέγειν in den Überschriften amtlicher Edikte.

[5]) Graf Preysing, a. a. O. S. 359 f. faßt ὅρος als „Erlaß, Dekret".

[6]) Selbst Gerh. Esser, („Der Adressat der Schrift Tertullians de pud. ...", 1914) leugnet die römische Herkunft besagten Ediktes nicht, er nimmt nur Zephyrin als Autor in Anspruch (a. a. O. S. 44). K. Adams' Aufstellungen 1917 werden in der Hauptsache von H. Koch (Kallist und Tertullian) widerlegt. Graf Preysing versuchte neuerdings wieder, die Identität der von Hippolyt und Tertullian erwähnten Edikte zu erschüttern (Z. Kath. Theol., 1926, S. 143ff.), ebenso P. Galtier, L'Eglise et la rémission des péchés aux premiers sciècles, 1932, S. 141ff. u. B. Poschmann, a. a. O. S. 346ff. Ich möchte jedoch mit H. Koch, Cathedra Petri, 1930, S. 23. 30; J. Hoh, Die kirchliche Buße im 2. Jahrhundert, 1932, S. 45—48; D. van den Eynde, Les normes de l'enseignement chrétien, 1933, S. 204 und J. Lebreton, Le développement des institutions ecclésiastiques, Recherche de Science Rel. 24, 1934, S. 151 daran festhalten, daß Hippolyt hier das edictum peremptorium bekämpft. Auch Vellico, „Episcopus Episcoporum" in Tertulliani libro de

hirtenamtlichen Erlasses, der zunächst Geltung für die römische Kirche Kallists hatte, haben sich auch sehr bald in Afrika durchgesetzt,[1])

Pudicitia, Antonianum 1930, S. 25ff. kommt tatsächlich zu dem gleichen Ergebnis, wenn er zwar in dem Adressaten von De pudicitia den Bischof von Karthago, ihn jedoch zu seiner eigenen disziplinären Entscheidung durch das Edictum peremptorium des Nachfolgers Petri auf dem römischen Bischofsstuhl veranlaßt und bestärkt sieht (S. 42f.). So bekämpft Tertullian nach Vellico indirekt wie auch direkt doch das Edikt Kallists. Dagegen braucht nach H. Koch (a. a. O. S. 28) nicht einmal der Umstand zu sprechen, daß Hippolyt unter den von Kallist zur Rechtfertigung seines Bußverfahrens vorgebrachten Bibelstellen Matth. 16, 18ff. nicht erwähnt, während sie bei Tertullian de pud. c. 21 in der Tat als die Belegstelle erscheint. Denn mit den Worten καὶ ὅσα πρὸς τοῦτο δυνατὸς ἦν συνάγειν οὕτως ἡρμήνευσεν deutet er an, daß er sie nicht vollständig aufführen will. Außerdem, so meint H. Koch a. a. O. S. 28, Anm. 2, könnte man bei gewisser Feinhörigkeit aus dem λέγων πᾶσιν ὑπ᾽ αὐτοῦ ἀφίεσθαι ἁμαρτίας im Vergleich mit der Fassung des Edikts in de pud. I, 6 einen Anklang an Matth. 16, 19 vernehmen. Denn wer allen bestimmte Sünden nachlassen kann, ist schließlich doch nicht mehr allzu weit von der Überzeugung entfernt, alles nachlassen zu können. Galtier, a. a. O. und vor ihm A. v. Harnack, Ecclesia Petri propinqua, S. B. A. 1927, S. 139ff. versuchten eine zwar notwendige, jedoch durch die Unbestimmtheit und grammatikalische Schwierigkeit des Textes bei Tertullian de pud. 21, 9 nie vollbefriedigende Exegese. Die von Tertullian dem Urheber des Edikts zugesprochenen oder in den Mund gelegten Titel und Attribute — selbst nach Galtier, a. a. O. S. 155, Anm. 1 appellations pompeuses — sowie die gerade von Tertullian de praescr. 36, 2 bezeugte überragende Bedeutung Roms als alleinige Lehrautorität für den Westen, als solche auf die Vollmacht Petri selbst gegründet, läßt den Primas von Afrika in Karthago als mutmaßlichen Urheber des Ediktes nicht annehmen. So bestechend zunächst Galtiers kritische Bemerkungen zu den tertullianischen Texten erscheinen (a. a. O. S. 143ff.), so hypothetisch sind seine sich an sie anschließenden positiven Schlüsse und Deutungen. Was nun die von Galtier, a. a. O. S. 181f. und B. Poschmann, S. 358 so stark betonten Unterschiede zwischen den beiden von Hippolyt und Tertullian genannten Edikten betrifft, so bin ich mit E. Caspar, Geschichte des Papsttums I, 1930, S. 26 der Ansicht, daß sie zu gering sind, um zwei verschiedene, von Hippolyt und Tertullian bekämpfte Edikte anzunehmen. Auch Poschmann, a. a. O. S. 358: „Eine Ähnlichkeit ist gewiß da." Hier wie dort handelt es sich um ein auritatives Eintreten eines Bischofs für eine gemäßigte Kirchenzucht unter entschiedener Abwehr eines übersteigerten Rigorismus, — allein beidemal um ganz verschiedene Fragen der Disziplin, die allerdings nicht als so sehr verschieden gesehen werden müssen, wie Poschmann meint.

[1]) Dieser ὅρος wie die übrigen Maßnahmen Kallists wurden nach Hippolyts Zeugnis in alle Welt verbreitet, Ref. IX, 13, 1: Τούτου κατὰ πάντα τὸν κόσμον διηχηθείσης τῆς διδασκαλίας. Für Afrika ist Tertullian Zeuge, für Alexandrien aller Wahrscheinlichkeit nach Origenes.

wenn auch nicht ohne zeitweilige Einschränkung durch die rigoristische Strömung, welche den Ehebrechern die kirchliche pax verweigerte.[1]) Ich füge zu diesem ersten Vorwurf Hippolyts sofort den letzten hinzu, denn beide sind sachlich identisch, wie sich zeigen wird: ἐπὶ τούτου πρώτως τετόλμηται δεύτερον αὐτοῖς βάπτισμα (Ref. IX, 12, 26).[2]) Zunächst denkt man hierbei an eine Wiederholung der Wassertaufe beim Übertritt von Häretikern zur Schule Kallists, d. h. der Großkirche. Hippolyt wäre dann ein Zeuge für die damals in Rom aufgekommene Praxis einer Wiederholung der Ketzertaufe.[3]) Aber diese Deutung ist aus den verschiedensten Gründen unmöglich. Der römische Bischof Stephan konnte sich auf die römische Tradition berufen, um Cyprian gegenüber die Gültigkeit der Ketzertaufe zu stützen und daher für ihre Nichtwiederholung einzutreten: „Nihil innovetur nisi quod traditum est" (Cypr. Ep. 74, 1). Cyprian selbst und seine Anhänger bezweifeln nie die konstante Tradition der römischen Kirche, eine so einschneidende Neuerung, wie sie Hippolyt bezeugt, wäre den Afrikanern eine wertvolle

---

[1]) Vgl. Cyprians Mitteilung (Ep. 55, 21) über rigoristische Bischöfe, die jedoch kein Schisma hervorriefen. Daß Kallist die Annahme des Edikts für die ganze abendländische Kirche gefordert hätte, wie K. Müller (K. G. I, 2. Aufl., 1924, S. 245) annimmt, erscheint mir unwahrscheinlich, ist auch kaum aus den Quellen zu erschließen (vgl. hierüber H. Koch, Kallist u. Tertullian, 1920, IV: „Das Edikt und der römische Primat").

[2]) Ref. IX, 12, 26 a. a. O. S. 251, 1f. Graf Preysing (Z. Kath. Theol., 1919, S. 361f.) unterscheidet zwischen den Anklagen, die gegen Kallist direkt gemacht werden und solchen, die eine Mehrzahl nicht näher bestimmter Personen treffen (φασίν, φάσκοντες). Kallist selbst treffen nach ihm folgende Vorwürfe: Erlaß des Indulgenzediktes, Nichtamotion sündiger Bischöfe, Anwendung von Röm. 14, 4 auf heiratende Priester, von Matth. 13, 29f. u. Gen. 6, 19ff. auf Duldung der Sünder in der Kirche, Gestattung des Konkubinates für vornehme Römerinnen. In den anderen Adressaten sieht Graf Preysing Kallists Nachfolger. Der Plural (φασίν, φάσκοντες) scheint mir jedoch eher auf Anhänger Kallists schließen zu lassen. So berechtigt Graf Preysings Unterscheidung ist, wird sich doch aus den nicht immer eindeutigen Angaben Hippolyts die direkte Urheberschaft oder auch der Wirkungsbereich der kritisierten Maßnahmen kaum in aller Klarheit feststellen lassen, z. B. wird die zweite Taufe im Gegensatz zu Ref. IX, 12, 26 in IX, 13, 4 auf Kallist selbst zurückgeführt.

[3]) So Döllinger, Hipp. u. Kall., S. 189, er gibt allerdings sofort selbst die Einwände; Harnack, D. G. I, 4. Aufl., 1909, S. 442, Anm. 1; Achelis, Christentum i. d. ersten drei Jahrh., 1912, II S. 221 und H. Koch, Kall. u. Tert., S. 52, Anm. 2.

Stütze gewesen.[1]) Auch wäre bei einer Taufe übertretender Häretiker, d.h. ihrer Gleichstellung mit Heiden und Juden, der Grund für die Einordnung dieses Vorwurfes in den allgemeinen des sittlichen Laxismus dahingefallen, denn die christliche Taufe tilgt nach allgemeiner urchristlicher Anschauung alle vorchristlichen Sünden.[2]) Zudem läßt sich aus den Worten Hippolyts, wo er von der Aufnahme der Häretiker durch Kallist spricht (Ref. IX, 12; 20) keine Andeutung einer Wiedertaufe entnehmen.[3]) Vielmehr führt Hippolyt selbst bei anderen Gelegenheiten auf die m. E. treffende Erklärung der zweiten Taufe. Der Häretiker Markus verführte seine Anhänger dazu, es mit dem Sündigen nicht genau zu nehmen. Er hatte nämlich für sie eine „zweite Taufe", die er „Erlösung" nannte (Ref. VI, 41, 2).[4]) Hiermit stimmt auch die Fortsetzung von Ref. IX, 12, 26 in IX, 13 überein, wenn dort (13, 4) der Elchasaite Alkibiades einen neuen Erlaß der Sünden den Gläubigen, also Getauften, verkündet und diese Möglichkeit, in einer Taufe Sündenvergebung zu empfangen, ausdrücklich auf Kallists Lehre zurückführt: λέγων λόγον τοῦτον. εὐηγγελίσθαι τοῖς ἀνθρώποις καινὴν ἄφεσιν ἁμαρτιῶν ἐπὶ Τραϊανοῦ βασιλείας τρίτῳ, καὶ βάπτισμα ὁρίζει, ὃ καὶ αὐτὸ διηγή-

[1]) Vgl. Döllinger, a. a. O. S. 190. Gegen J. Ernst: „Die Stellung der römischen Kirche zur Ketzertauffrage" (Z. Kath. Theol. 1905, S. 258ff.), der in dem δεύτερον βάπτισμα eine anerkannte zweite außerhalb der Kirche gespendete Taufe, d. h. die Taufe der häretischen Sekten sehen will, hat schon d'Alès, Théol. de St. Hipp. 1906, S. 66 Anm. 2 bzw. in L'Edit de Calliste, 1914, S. 226 überzeugend eingewandt, daß das πρώτως auf diese Weise keine Erklärung finde angesichts des Zeugnisses von Bischof Stephan und daß zudem das δεύτερον mehr die Idee einer Wiederholung als einer Pseudotaufe, die der christlichen gleichgestellt wird, hervorrufe. Diese Beobachtung wird durch Parallelen bei Hippolyt selbst (s. o. S. 67) bestätigt. Ernsts Versuch, keine Beziehung zwischen der zweiten Taufe Ref. IX, 12, 26 und der des Elchasaiten IX, 13, 4f. gelten zu lassen, ist m. E. mißlungen, denn Kallist wird eine indirekte Schuld an der Ausbreitung der Elchasaiten zugeschoben, nimmt Alkibiades doch von Kallists Lehre seinen Ausgangspunkt. Natürlich brauchen die Elchasaiten auch damit noch nicht zur „Sekte" des Kallist gerechnet zu werden. Merkwürdigerweise hat R. Sohm in: Das altkath. Kirchenrecht und das Decretum Gratians, 1918, S. 166 die Ernstsche These wieder aufgenommen.

[2]) Auch Tertullian (de pud. 19, 5) ist darin mit der Kirche noch als Montanist einig.

[3]) Vgl. d'Alès, Théol. de St. Hipp., 1906, S. 60 Anm. 1.

[4]) Ref. VI, 41, 2; a. a. O. S. 172, 21—24: οἷς καὶ μετὰ τὸ βάπτισμα ἕτερον ἐπαγγέλλονται ὃ καλοῦσιν ἀπολύτρωσιν... ὡς δυναμένους μετὰ τὸ ἅπαξ βαπτισθῆναι πάλιν τυχεῖν ἀφέσεως.

σομαι, φάσκων τοὺς ἐν πάσῃ ἀσελγείᾳ καὶ μιασμῷ καὶ ἀνομήσασιν ἐμφύρεντας, εἰ καὶ πιστὸς εἴη, ἐπιστρέψαντα καὶ τῆς βίβλου κατακούσαντα καὶ πιστεύσαντα, ... βαπτίσματι λαμβάνειν ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. ταῦτα δὲ ἐτόλμησε τεχνάσαι τὰ πανουργήματα ἀπὸ τοῦ προειρημένου δόγματος ἀφορμὴν λαβών, οὗ παρεστήσατο Κάλλιστος (Ref. IX, 13, 4. 5).[1]) Unter den zu tilgenden Vergehen sind ausschließlich Unzuchtssünden gemeint, wie aus den Worten ἀσέλγεια, μιασμός und auch aus der näheren Beschreibung dieser elchasaitischen zweiten Taufe hervorgeht (Ref. IX, 15, 1).[2]) Es handelt sich also bei der zweiten Taufe um die Gewährung einer zweiten Buße mit kirchlicher Vergebung an Unzuchtssünder, wie sie der Vorwurf Hippolyts im Edikt Kallists bekämpft, und die er hier in diese sprachliche Form der „zweiten Taufe" (Ref. IX, 12, 26) kleidet, um Kallists Kirche als besonders verwerflich bloßzustellen, da sich die Elchasaiten auf Kallists Kirche beriefen.[3]) Hippolyt ordnet also die Großkirche unter die libertinistischen Sekten ein. Diese Wiederholung und gehässige Verschärfung der Anklage zeigt, wie verabscheuungswürdig in den Augen Hippolyts eine Disziplin war, die den Unzuchtssündern kirchliche Gemeinschaft gewährte und so die Kirche zu einem Sammelplatz alles sittlichen Auswurfs machte.

Hippolyt richtet sodann drei, dem Inhalte nach aber nur zwei Vorwürfe gegen Kallist: er entwerte und untergrabe die für den Kleriker erforderliche besondere Strenge sittlicher Lebensführung. Kallist lehrte, daß der Bischof unabsetzbar sein solle, wenn er sündige, und sei es auch zum Tode (Ref. IX, 12, 21).[4]) Die Sünden sind auch hier nach den

---

[1]) Ref. IX, 13, 4f. a. a. O. S. 251, 22—S. 252, 6.

[2]) Ref. IX, 15, 1: Τὸ μὲν οὖν βάπτισμα τοῖς (ὑπ' αὐτοῦ ἀπαγομένοις) οὕτως παραδίδωσι τοιάδε λέγων τοῖς ἀπατωμένοις· εἴ τις οὖν τέκνα, ἐπλησίασεν οἱῳδήποτε ζώῳ ἢ ἄρρενι ἢ ἀδελφῇ ἢ θυγατρί, ἢ ἐμοίχευσεν ἢ ἐπόρνευσε, καὶ θέλει ἄφεσιν λαβεῖν τῶν ἁμαρτίων, ἀφ' οὗ ἂν ἀκούσῃ τῆς βίβλου ταύτης, βαπτισάσθω ἐκ δευτέρου...

[3]) Vgl. d'Alès, L'Edit de Calliste, 1914, S. 226: «Il est donc permis de croire qu'il a voulu compromettre les Callistiens en compagnie de ces sectaires obscurs, et que l'expression second baptême n'est qu'une perfidie oratoire enveloppant ce dessein malveillant.» d'Alès gibt in Théol. de St. Hipp, 1906, S. 62f. Beispiele, daß bei Tertullian (de paenit. 7, 7, 9, 12 de pud. 9) und Hermas (Mand. IV, 3) die Wirkung der zweiten Buße derjenigen der Taufe angeglichen wird. Vgl. auch die Angabe des Origenes bei Euseb. h. e. VI, 38, welche denselben Tatbestand bei den Elchasaiten schildert wie Hippolyt in Ref. IX, 13, 4.

[4]) Ref. IX, 12, 21, Gr. chr. Schr. Hipp. III, S. 249, 22—23: οὗτος ἐδογμάτισεν ὅπως εἰ ἐπίσκοπος ἁμάρτοι τι, εἰ καὶ πρὸς θάνατον, μὴ δεῖν κατατίθεσθαι.

ἡδοναί als Fleischessünden zu deuten, bei schlechthinniger Unabsetzbarkeit des Bischofs wären die nachfolgenden Anklagen überflüssig.[1])

ἐδογμάτισεν ist hier sehr wahrscheinlich kein amtlicher Ausdruck, wie aus seiner Verwendung bei den verschiedenen Häretikern zu schließen ist, vgl. o. S. Es bezeichnet also an dieser Stelle nach Graf Preysings Meinung (Z. Kath. Theol., 1918, S. 183 und 1919, S. 359) keinen „amtlichen Erlaß". Das beeinträchtigt aber nicht die Tragweite des von Kallist aufgestellten Grundsatzes.

[1]) Vgl. E. Rolffs, Indulgenzedikt ..., 1893, S. 137. Die ganze Tragweite dieses kallistischen Grundsatzes läßt sich aus Ereignissen jener Zeit ersehen, welche diesem Grundsatz zur Durchsetzung verhalfen. Hippolyt berichtet Ref. IX, 12, 22 Fälle von Bigamie und Trigamie im Klerus, die er, wie Tertullian (vgl. die Belege in Anm. 2, S. 71) als Hurerei und damit als Todsünde beurteilt, doch liegt es außerdem nahe, bei der Nichtabsetzung des mit Todsünde behafteten Bischofs an einen Gegenhieb Kallists gegen die durch Hippolyt seiner häretischen Lehre wegen sicherlich ausgesprochene Entsetzung seines Amtes zu denken, so K. Müller, K. G. I, 2. Aufl., 1924, S. 257. Nach Müller wäre keine absolute Unabsetzbarkeit des Bischofs von Kallist beabsichtigt, sondern nur eine solche durch die Gemeinde. Durch Todsünde verlor der Bischof sein Bischofsamt ipso iure, weil dadurch der Mangel des Charisma zutage trat. Noch für Cyprian ist dies die herkömmliche Ordnung (ep. 55. 66. 67). Er gibt die ursprüngliche Ordnung wieder, für die auch die Schrift Adv. aleatores c. 2 Beweis ist. Daß in Adv. aleatores Kontroversen in der römischen Kirche ihren Niederschlag gefunden hätten — Harnack schrieb sie anfangs sogar dem Bischof Viktor und später einem novatianischen Bischof in Rom zu —, ist nicht sicher anzunehmen. H. Koch sucht den Verfasser der Schrift unter den katholischen Bischöfen Afrikas vor Ausbruch des donatistischen Schismas (H. Koch, Zur Schrift Adversus aleatores, Festg. f. K. Müller, S. 58ff.) Kallist bricht also auch in diesem Punkte mit der bisherigen römischen Tradition. — Jene erwähnten Ereignisse sind einmal die von dem Märtyrer Puppian gegen Bischof Cyprian ausgesprochene Unwürdigkeit, sein Bischofsamt weiterhin zu bekleiden, weil Cyprian angeblich in seinen Jahren zwischen Taufe und Priestertum sich der widernatürlichen Unzucht schuldig gemacht habe (vgl. H. Koch, Cypr. Unters., 1926, S. 292, Anm. 1). Er erklärte Cyprian für einen Nichtbischof (Cypr., Ep. 66, C. S. E. L. III, 2, ed. Hartel, S. 726ff.). Das zweite Ereignis ist die von zwei spanischen Gemeinden unter Führung eines Presbyters und Diakonen vollzogene Absetzung zweier Bischöfe wegen Abfalles, deren einer sich zuerst freiwillig diesem Bescheid unterworfen hatte. Bei der folgenden Appellation der zwei Abgesetzten trat Cyprian den spanischen Gemeinden bei und damit den beiden anklagenden Klerikern, Bischof Stephan von Rom dagegen den beiden Bischöfen. Nach Cyprian (Ep. 67, 5, C. S. E. L. III, 2, ed. Hartel 739, 21) besteht allerdings auch die Möglichkeit, daß Stephan über den Tatbestand getäuscht worden ist. Stephan hätte also einen Vorläufer in Kallist gehabt, und es hätte sich demnach bei dem Grundsatz des Kallist (Ref. IX, 12, 21) um Todsünde verschiedener Art gehandelt. Hippolyt kritisiert diesen Grund-

Es erscheint nach Hippolyts Darstellung als eine Folge dieser Lehre, daß zwei- und dreimal verheiratete Bischöfe, Priester und Diakonen zum Klerus nicht nur überhaupt zugelassen wurden, sondern auch, daß ein Kleriker, welcher nach der Weihe heiratete, im Klerus belassen wurde, als hätte er nicht gesündigt (Ref. IX, 12, 22)[1]: ἐπὶ τούτου ἤρξαντο ἐπίσκοποι καὶ πρεσβύτεροι καὶ διάκονοι δίγαμοι καὶ τρίγαμοι καθίστασθαι εἰς κλήρους. εἰ δε καί τις ἐν κλήρῳ ὤν γαμοίη, μένειν τὸν τοιοῦτον ἐν τῷ κλήρῳ ὡς μὴ ἡμαρτηκότα, ἐπὶ τούτῳ φάσκων τὸ ὑπὸ τοῦ ἀποστόλου ῥηθέν· „σὺ τίς εἶ ὁ κρίνων ἀλλότριον οἰκέτην;" Kallist rechtfertigte also dies sein Verfahren mit dem Hinweis auf das Pauluswort Röm. 14, 4: „Wer bist du, der du einen fremden Knecht richtest?" Hippolyt geht nicht so weit wie Tertullian, der auch für die Laien die einmalige Ehe forderte.[2]) Aber für die Kleriker lehnt Hippolyt die sukzessive Polygamie ab. Gegen Priester, die ihre Ehe vor der Weihe eingingen, erhebt er offenbar keinen Vorwurf.[3]) Der Klerus ist also nach

---

satz jedoch im Zusammenhang von Ref. IX, 12, 20ff., weil seine Folgen zunächst nur die geschlechtliche Enthaltsamkeit des Klerus betrafen. Die von Kallist ausgeschaltete Instanz wird man nach den genannten beiden Fällen im „Volk" bzw. den Charismatikern, sofern auch jeder Kleriker ein solcher ist, zu sehen haben. Hippolyt erwähnt diese Kompetenzfrage nicht, sondern hat nur Interesse daran, daß durch diesen Grundsatz Kallists die für die Glieder der Kirche und insbesondere den Klerus erforderliche sittliche Qualität aufs stärkste beeinträchtigt ist. (Vgl. R. Sohm, Kirchenrecht I, 1892, S. 218f. u. ders., Das altkath. Kirchenrecht und das decretum Gratians, 1918, S. 248f.) Wieweit allerdings Kallists Grundsatz sich in der nächsten Zeit in Rom durchsetzte, kann man nicht feststellen, denn von Cornelius bezeugt Cyprian den alten Rigorismus bezüglich der Vergehen der Kleriker (Cyprian, Ep. 67, 6) und Stephan berief sich anscheinend nicht auf Kallist (vgl. d'Alès, Théol. de St. Hipp, 1906, S. 49—51). Es wäre jedoch übereilt, mit d'Alès a. a. O. die Glaubwürdigkeit dieser Angabe Hippolyts zu bezweifeln, denn obwohl Kallists Vorgehen sonst nicht bezeugt ist, könnte Stephan, der in der Ketzertauffrage auf die römische Tradition solchen Wert legte, dies implicite auch in der spanischen Streitfrage getan haben. Die Literatur über das Indulgenzedikt vgl. jetzt bis H. Koch, Cathedra Petri, 1930, S. 6 Anm. 1.

[1]) Ref. IX, 12, 22 a. a. O. S. 249, 23 bis S. 250, 2.

[2]) Vgl. Tert., de exhort. cast. 7; de monog. 11, 12 insbesondere de exhort. cast. 9: Die zweite Ehe ist eine species stupri, aber auch die erste Ehe fällt unter dies Verdikt: „Leges videntur matrimonii et stupri differentiam facere, per diversitatem illiciti, non per condicionem rei ipsius." „Ergo, inquis, iam et primas, id est unas nuptias destruit (Apostolus?)? Nec immerito, quin et ipsae ex eo constant quod est stuprum..."

[3]) Hippolyt wendet sich auch in diesem Vorwurf nur gegen Bigamisten und Trigamisten im Klerus, er tritt nicht für den Zölibat ein; das argumentum

Hippolyts Anschauung ein besonderer Stand nicht nur kraft seiner Weihe und der ihm dadurch verliehenen sakramentalen Qualität, son-

---

ex silientio spricht unbedingt dafür, daß er einmalig verheiratete Kleriker als die Regel ansah entsprechend den apostolischen Bestimmungen 1. Tim. 3, 2; Tit. 1, 6. Daß diese ihm wie der ganzen Kirche seiner Zeit (vgl. Tert., de exhort. cast. 7) Richtschnur gewesen sind, darf man aus der Autorität, welche er den Pastoralbriefen zuerkennt, (Ref. VIII, 20, 2) als sicher erschließen. Der Zölibat ist zudem erst im 4. bis 5. Jahrh. zum Gesetz erhoben worden (vgl. als Beispiele die Synodalbeschlüsse, welche Voigt in RGG. V, Sp. 2227 und Döllinger, Hipp. u. Kall., S. 144—150 anführen). In Ep. 52, 2, C. S. E. L. III, 2 ed. Hartel S. 619, 4—6 beanstandet Cyprian die Schwangerschaft der Priesterfrau nicht als solche, wie er das in diesem polemischen Zusammenhang sicher getan hätte, wenn die Priesterehe suspekt gewesen wäre. Es handelt sich also nicht um das Verbot der einfachen Verheiratung eines geweihten Klerikers, sondern seiner Wiederverheiratung (dies gegen d'Alès, Théol. de St. Hipp., 1906, S. 53; vgl. Rolffs, Indulgenzedikt, 1893, S. 137). Hätte Hippolyt den Zölibat gefordert, so wäre er montanistischer als der montanistische Tertullian gewesen. Man kann in diesem Vorwurf nur eine Verletzung des von Hippolyt als allgemeine Einrichtung vorausgesetzten Zölibats sehen, wenn man ihn von der unmittelbar vorhergehenden Anklage (Gr. chr. Schr. Hipp. III, S. 249, 23f.) abtrennt. Dies tut Döllinger a. a. O. S. 150ff. Er kommt darum zu seiner Behauptung, es handele sich um Kleriker niederen Ranges, denen der Zölibat auferlegt wurde, eine Behauptung, die übrigens von ihm nur durch äußerst gewagte Rückschlüsse über einige Jahrhunderte hinweg gestützt ist. Allein schon die sprachliche Form spricht für die Zusammengehörigkeit beider Anklagen: das καθίστασθαι hat sein Pendant in εἰ δὲ καὶ τις ἐν κλήρῳ ὢν γαμοίη, μένειν τὸν τοιοῦτον ὡς μὴ ἡμαρτηκότα ἐν τῷ κλήρῳ (S. 249, 24f.). Infolge der Zusammengehörigkeit beider Anklagen unterläßt es Hippolyt, in derjenigen gegen im Amt heiratende Kleriker zu erwähnen, daß es sich auch in ihr um Bigamisten handelt. Wäre der Zölibat in seiner Absicht gelegen, so hätte er schon vorher nicht nur Bigamisten und Trigamisten, sondern heiratende Kleriker überhaupt ablehnen müssen. Es ist derselbe Fall der sukzessiven Polygamie, die einmal durch die Vornahme der Weihe, zum andern durch die Aufrechterhaltung der Weihe von Kallist ihres Charakters als „Sünde" entkleidet wird. Darin liegt allerdings ein Verstoß gegen die gesamte bisherige Anschauung der Kirche. Hier zeigt sich wiederum das Recht Hippolyts, Kallists Vorgehen als Neuerung zu betrachten (ἤρξαντο, ed. Wendland, S. 249, 23). Teilt Tertullian in der noch in seiner katholischen Zeit verfaßten Schrift de exhort. cast. 7 die Absetzung einiger Digamisten mit, so klagt er als Montanist in de monog. 12 die Katholiken der Duldung digamistischer Bischöfe an. Wenn man auch nicht annehmen möchte, daß es sich hierbei um die von Hippolyt angegriffenen Fälle handelt, so ist es doch sicher, daß in jenen Jahren zwischen der Abfassung von Tertullians de exhort. cast. und de monog. eine „Erschlaffung der kirchlichen Zucht hinsichtlich der zweiten Ehe bei Geist-

dern auch kraft seiner besonderen ethischen Qualität, die ein Maß geschlechtlicher Enthaltung fordert, welches über dasjenige der „Laien" hinausgeht, wenn er auch den Zölibat nicht als Regel aufstellt. Das Nichtvorhandensein dieser ethischen Qualität schließt die Möglichkeit des Erwerbes der sakramentalen Qualität aus, bzw. läßt sie verlorengehen. Das auch hier neuernde Verhalten des Kallist (ἤρξαντο) liegt für Hippolyt in der Umkehrung dieses Verhältnisses und damit in der Herabsetzung der ethischen Bedingungen zum Klerikeramt, wodurch nach Hippolyts Meinung der Kleriker der Sünde, den ἡδοναί ausgeliefert wurde. Öffnete Kallist die Pforten seiner Schule den vielen Fleischessündern unter den einfachen Gläubigen, so konnten Zugeständnisse an das Fleisch auch bei den Klerikern nicht ausbleiben; so die Meinung Hippolyts.[1])

Endlich macht Hippolyt dem Kallist zum Vorwurf, er habe jungen Frauen vornehmen Standes, die den Wunsch zur Ehe hatten, ihren Rang jedoch durch eine nach römischem Recht gültige Ehe mit einem Manne niederen Standes eingebüßt hätten, gestattet, mit Freigeborenen niederen Standes oder Sklaven zusammenzuleben, also eine vom römischen Gesetz nicht anerkannte Ehegemeinschaft einzugehen. Dieses Zugeständnis hatte verhängnisvolle Folgen. Einige dieser Frauen, die ihres Adels oder Reichtums wegen sich der Kinder eines Sklaven oder Armen schämten, bedienten sich verbrecherischer Mittel zur Verhütung der Empfängnis und zur Abtreibung. Hippolyt klagt Kallist daher in

---

lichen" festzustellen ist (H. Koch, Kall. u. Tert., 1920, S. 58). Damit erledigt sich Harnacks (Entstehung u. Entwicklung der Kirchenverfassung, 1910, S. 96) Bemerkung mit Hinweis auf Ref. IX, 12, 22: „Schon in unserer Periode, d. h. dem Beginn des dritten Jahrhunderts, ist es jedenfalls anstößig gewesen, wenn ein höherer Kleriker zur Ehe schritt." Als früheste Quelle für die Forderung des bischöflichen Zölibats nennt Harnack selbst die Apost. Kirchenordnung (nach Jordan, L. G. 1911 um 300 entstanden). Cap. VIII der Canones Hippolyti tritt für die Erlaubtheit ehelicher Gemeinschaft eines Klerikers ein „presbyter cuius uxor peperit ne segregetur." Achelis, Christentum in den ersten drei Jahrhunderten, II, S. 18—19 versteht den betreffenden Satz Hippolyts ebenfalls als Verbot, nach der Ordination (überhaupt) zu heiraten, die von ihm angeführte Parallele (c. 10 des Konzils von Ancyra 314) verfängt nicht, da der Diakon dort nur die Erlaubnis des Bischofs einzuholen hat, von „Sünde" im scharf pointierten Sinne Hippolyts ist keine Rede. Die Belege für Eheverbot der Presbyter und Bischöfe stammen alle aus späterer Zeit (nach 300).

[1]) Döllinger, Hipp. u. Kal., S. 157 sieht mit Recht in Hippolyt einen Vorläufer der Novatianer und der Donatisten.

heftigem Tone an, er lehre Ehebruch und Mord.[1]) Die Duldung und kirchliche Sanktionierung des Konkubinats beweisen in Hippolyts Augen abermals Kallists Nachgiebigkeit gegen die ἡδοναί. Bevor Hippolyt zu letzterem Anklagepunkt übergeht, kennzeichnet er im Rückblick auf die vorher (Ref. IX, 12, 20—22) gemachten Vorwürfe das blasphemische Unternehmen der Anhänger Kallists, dessen laxistische Disziplin mit Christi Stellung zur geschlechtlichen Sünde zu rechtfertigen: διὸ καὶ πληθύνονται γαυριώμενοι ἐπὶ ὄχλοις διὰ τὰς ἡδονάς, ἃς οὐ συνεχώρησεν ὁ Χριστός. οὗ καταφρονήσαντες οὐδὲν ἁμαρτεῖν κωλύουσι, φάσκοντες αὐτὸν ἀφιέναι τοῖς εὐδοκοῦσι (Ref. IX, 12, 24).[2]) Es ist nach Hippolyts Meinung eine feststehende Tatsache, daß Nachgiebigkeit gegen das Fleisch keinesfalls in Christi Willen liegt.[3]) Dem-

[1]) Ref. IX, 12, 24f., Gr. chr. Schr. Hipp. III, S. 250, 13—22. S. 250, 21: ὁρᾶτε εἰς ὅσην ἀσέβειαν ἐχώρησεν ὁ ἄνομος μοιχείαν καὶ φόνον ἐν τῷ αὐτῷ διδάσκων. Über die verschiedenen Vorschläge zur Korrektur des schadhaften Textes vgl. d'Alès, Théol. de St. Hipp., 1906, S. 56, Anm. 2 und Graf Preysing, Der Leserkreis der Philosophumena Hippolyts, Z. Kath. Theol., 1914, S. 422, Anm. 1. Kallist sanktionierte kirchlich das Konkubinat einer Frau höherer Stellung mit einem Manne niederen Standes und damit ein vom römischen Recht verworfenes Verhältnis. Es steht also nicht so sehr die Vergebbarkeit der Unzucht als ihr Begriff zur Frage, wie v. Soden (Theol. Ltztg., 1916, Sp. 174) richtig bemerkt. Daß Hippolyts Anklage in der Verwendung des Begriffes μοιχεία statt πορνεία oder φθορά für ein Verhältnis, das keinesfalls ehebrecherisch genannt werden kann, den Einfluß der Juristenlatinität verrät, also vom Standpunkt des römischen Rechts und des Vornehmen aus gebildet ist, zeigt Graf Preysing a. a. O. Daher kann man in der lobenden Erwähnung der Konkubine Marcia durch Hippolyt, Ref. IX, 12, 10: θελήσασα ἡ Μαρκία ἔργοντι ἀγαθὸν ἐργάσασθαι, οὖσα φιλόθεος παλλακὴ Κομόδου keinen Widerspruch zu seinem Urteil über das Konkubinat der Frauen vornehmen Ranges sehen, denn bei Marcia handelt es sich um das geachtete Konkubinat eines Mannes höherer Stellung mit einer Frau niederer Herkunft. Hippolyt vertritt in diesem Vorwurf nicht wie in den übrigen die Tradition der christlichen Kirche, sondern die des römischen Rechtes (vgl. Graf Preysing, a. a. O. S. 442, Anm. 5). Die Glaubwürdigkeit dieser Angabe Hippolyts, daß Kallist den ersten entscheidenden Schritt zur Schaffung eines kirchlichen Eherechts getan hat, ist m. W. unbestritten.

[2]) Ref. XII, 24, Gr. chr. Schr. Hipp. III, S. 250, 10—13.

[3]) In dem οὐ συγχωρεῖν braucht kein Irrtum Hippolyts über die Aussagen des N. T. zu liegen, denn συγχωρεῖν schillert zwischen „erlassen" und „erlauben" und ist absichtlich sowohl auf Christus als Ref. IX, 12, 20 auf Kallist bezogen. Es ist ebenfalls kein amtlicher Ausdruck, συγχωρεῖν τὰς ἡδονάς bedeutet also nicht den Vollzug des „Erlasses" von Fleischessünden (s. H. Koch, Kall. u. Tert., 1920, S. 50).

gegenüber findet er es empörend, daß die Anhänger Kallists jedem, der nur guten Willens ist, die Vergebung Christi leichtfertig zusichern.[1]) Nach Hippolyts Anklagen nahm also Kallist als erster[2]) das Recht für sich in Anspruch, gegen fleischliche Vergehen Nachsicht zu üben. Damit steht in den beiden Gegnern Kirchenbegriff gegen Kirchenbegriff. Für Hippolyt ist die Kirche die Versammlung der Heiligen, und diese ihre Heiligkeit wird durch unbedingte Reinheit ihrer Glieder von Fleischessünden gewahrt. Nach Kallist aber verliert die Kirche ihren Charakter als καθολικὴ ἐκκλησία nicht, wenn auch unwürdige Glieder in ihr verbleiben. Er beruft sich[3]) auf das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen (Matth. 13; 20, 30), wo er aus dem Herrenwort ἄφετε τὰ ζιζάνια συναύξειν τῷ σίτῳ folgert: τουτέστιν ἐν τῃ ἐκκλησίᾳ τοὺς ἁμαρτάνοντας. Außer anderen Schriftstellen benutzt er auch die Arche Noah (Gen. 6, 19ff.) zu einem Vergleich mit der Kirche: ἀλλὰ καὶ τὴν κιβωτὸν τοῦ Νῶε εἰς ὁμοίωμα ἐκκλησίας ἔφη γεγονέναι, ἐν ᾗ κύνες καὶ λύκοι καὶ κόρακες καὶ πάντα τὰ καθαρὰ καὶ ἀκάθαρτα, οὕτω φάσκων δεῖν εἶναι ἐν ἐκκλησίᾳ ὁμοίως (Ref. IX, 12, 23).[4]) In

[1]) Man beachte den Parallelismus des συγχωρεῖν und ἀφιέναι, welche sowohl von Christus als auch Kallist gebraucht wurden! Mit Graf Preysing, Z. Kath. Theol., 1926, S. 143, Anm. 1 beziehe ich αὐτόν in φάσκοντες αὐτὸν ἀφιέναι auf Christus, nicht wie Koch, a. a. O. S. 55 auf Kallist.

[2]) πρῶτος Ref. IX, 12, 20 a. a. O. S. 249, 14; ἤρξαντο IX, 12, 22, a. a. O. S. 249, 23. πρώτως IX, 12, 26, S. 251, 2 τὸν πρωτοστατήσαντα τῶν τοιούτων ἔργων a.a. O. S. 251, 6, 7.

[3]) Seine Rechtfertigung der heiratenden Priester mit Röm. 14, 4 wurde bereits S. 71 erwähnt. Tertullian zitiert dies Pauluswort zweimal als bei den Katholiken beliebt zur Entschuldigung ihrer laxen Sittlichkeit (de eiunio 15, de pud. 2). Infolge der doppelten Bezeugung durch Hippolyt und Tertullian wird es Kallist mit Sicherheit zuzuschreiben sein.

[4]) Gr. chr. Schr. Hipp. III, ed. Wendland, S. 250, 4—8. Das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen wird von Tertullian auf das Eindringen der Häresie des Praxeas in die Kirche bezogen (adv. Prax. 1). Anklänge finden sich auch Apol. 41 und de fuga 1. Das Gleichnis der Arche dient Tertullian zum Nachweis, daß, wie die Arche kein den Götzendiener repräsentierendes Tier enthalte, dieser daher auch in der Kirche keine Duldung haben dürfe (De idol. 24). Später äußerte sich Cyprian (Ep. 54) über das Unkraut in der Kirche, dessentwegen man sich nicht von ihr trennen dürfe. Augustin gebraucht die darauf bezüglichen Worte Christi: „Lasset beides wachsen bis zur Ernte", mehrmals gegen die Donatisten (Ep. c. Donat.). Auch er folgert wie Kallist aus dem Beisammensein der reinen und unreinen Tiere in der Arche das Zusammensein der Guten und Bösen in der Kirche (C. Faust. XII, 15). Die Belegstellen s. bei Döllinger, Hipp. u. Kall., S. 157; d'Alès, L'Edit de Calliste, 1914, S. 220—23.

seiner Polemik kann sich Hippolyt gar nicht genug tun, das corpus permixtum Kallists zu einer massa perditionis schlimmster Art zu machen: die Schule des Kallist, die auch nach seinem Tode weiterbesteht und die Sitten und Überlieferung ihres Meisters bewahrt, unterscheidet nicht, mit wem man Gemeinschaft haben dürfe, sondern bietet allen kritiklos ihre Gemeinschaft an (Ref. IX, 12, 26). Schließt die zahlenmäßig kleine „Kirche" Hippolyts rücksichtslos die Fleischessünder aus, so ist die „Schule" des Kallist der Sammelpunkt des Auswurfs aller häretischen Gemeinschaften und der „Kirche". Die Schule Kallists kann sich ihrer Nachgiebigkeit gegen die sündigen Triebe der Menschen wegen massenhaften Zustroms rühmen, Todsünden, Hurerei und Mord werden von ihrem Meister Kallist selbst gelehrt. Wie die Gläubigen, so auch ihr Klerus: Fleischeslust, Todsünde sind auch in ihm gestattet. Bischöfe, welche solcher Vergehen schuldig sind, sind gleichwohl unabsetzbar. Kein Wunder! Ist doch der Bischof Kallist selbst ein Mann von anrüchiger Vergangenheit (Ref. IX, 12, 1ff.). Und nun die Krone aller Frechheit: „Und auf all das hin wagen diese Ausgeschämten sich katholische Kirche zu nennen,"[1]) und locken dadurch reine Seelen an, die mit dem Anschluß an diese Gemeinschaft der Sünder ein gutes Werk zu tun glauben (Ref. IX, 12, 25): καὶ ἐπὶ τούτοις τοῖς τολμήσασιν ἑαυτοὺς οἱ ἀπηρυθριασμένοι καθολικὴν ἐκκλησίαν ἀποκαλεῖν ἐπιχειροῦσι καί τινες νομίζοντες εὖ πράττειν συντρέχουσιν αὐτοῖς. Die wahre katholische Kirche erblickt Hippolyt in der römischen Gemeinde, deren Episkopat er übernommen hat. Wie er allen Schatten der Schule Kallist zuerteilt, so natürlich alles Licht seiner „katholischen Kirche", in deren Gemeinschaft schwere Sünder keinen Platz haben. Die „katholische Kirche" ist die „Versammlung der in Gerechtigkeit Lebenden" (Komm. z. Dan. I, 17, 7). Die Refutatio hat also durchaus bestätigt, was die exegetischen Schriften über die Heiligkeit der Kirche schon aussagten, nämlich die aus ihnen ersichtliche rigoristische Ablehnung aller Zugeständnisse an geschlechtliche Vergehen.

---

[1]) Ref. IX, 12, 25, a. a. O. S. 250, 22—251; Ref. IX, 12, 25 und Seg. Jak. 1 (vgl. S. 28) sind die einzigen Belege für den Begriff καθολικὴ ἐκκλησία bei Hippolyt.

b) Verschiedene Arten und Behandlung der Sünde

Hippolyt kennt leichtere und schwerere Sünden, ein „Sündigen“ allgemein und ein Sündigen „zum Tode“ (Ref. IX, 12, 21). Die Todsünde hebt nach allgemeiner urchristlicher Auffassung die Wirkung der Taufe auf, beraubt den Sünder des Heiligen Geistes, überliefert ihn der Herrschaft des Satans, dem geistlichen Tode. Bis etwa 220 wurden Unzucht, Mord und Götzendienst oder Abfall als solche Todsünden oder Kapitalsünden der ganzen Kirche angesehen. Sie wurden mit immerwährendem Ausschluß bestraft, auch die lebenslängliche Buße der „Vorhalle“[1]) gab solchen Sündern die kirchliche Verzeihung nicht wieder, es sei denn, daß Charismatiker im Namen Gottes ihnen die Sünden vergaben und somit auch ihre Wiederaufnahme ermöglichten. Auch Hippolyt kennt diese drei Kapitalsünden, in griech. Fragm. 21 zu Prov. sagt er: „Der Blutegel Sünde hat als Töchter Unzucht, Mord, Götzendienst; und sie haben sie nicht gesättigt.“[2]) Daß auf der ersteren, der πορνεία unwiderruflich Ausschluß nach Hippolyts Meinung steht, haben seine Anklagen gegen die disziplinären Maßnahmen Kallists bewiesen. Daß Mord der Unzucht an Schwere des Vergehens wie auch der Folgen gleichsteht, beweist sein leidenschaftlicher Vorwurf, Kallist lehre Ehebruch und Mord (Ref. IX, 12, 25). Den Abfall in der Verfolgung zieht Hippolyt für einen Christen kaum in Erwägung. Der Apostat entrinnt den Händen der Richter, lebt zwar der Welt, aber er ist Gott gestorben und fällt in seine, des Richters, Hände (Komm. z. Dan. I, 21,4.5). Die Frage, ob Hippolyt den Abfall zur Häresie unter die Todsünde des „Götzendienstes“ setzte und so dem Abfall zum Heidentum gleichstellte, ist kaum zu beantworten, da wir nicht über direkte Aussagen seinerseits verfügen und nur Vermutungen aussprechen dürfen. Selbstverständlich stand auf Häresie unbedingter Ausschluß aus der kirchlichen Gemein-

---

1) Vgl. K. Müller, K. G. I, 2. Aufl., 1924, S. 242f.

2) Gr. Fragm. 21 zu Prov. 30, 15 (LXX: 24, 50); Gr. chr. Schr. Hipp. I, 2, S. 163, 19: „Τῇ βδέλλῃ“ τῇ ἁμαρτίᾳ: „θυγατέρες“ πορνεία φόνος εἰδωλολατρεία. „καὶ οὐκ ἐνεπίμπλασαν αὐτήν.“ Rolffs, Indulgenzedikt, 1893, S. 44 sagt mit Recht, daß Hippolyt hier der kirchlichen Tradition folge, da er es nicht zu begründen vermöge, warum gerade diese drei Sünden den Menschen „töten“, sagt doch Hippolyt im folgenden (a. a. O.): οὐ γὰρ πίμπλαται αὐτὴ ἀεὶ διὰ τούτων τῶν πράξεων, νεκροῦσα ἡ ἁμαρτία τὸν ἄνθρωπον, μηδέποτε ἠλλοιωμένη, ἀλλὰ πάντοτε ἐπαύξουσα ... ὥσπερ γὰρ „ἓν μὲν ἐστι τὸ σῶμα, μέλη δὲ πολλὰ ἔχει“ (1. Kor. 12, 20), οὕτω καὶ ἡ ἁμαρτία, μία οὖσα, πολλὰς καὶ ποικίλας ἐπιθυμίας ἐν ἑαυτῇ ἔχει, δι᾿ ὧν ἐπίβουλος τῷ ἀνθρώπῳ γίνεται.

schaft, wie das ausführlich beschriebene Ausschlußverfahren gegen Noet (c. Noet. 1) und der Ausschluß Hippolyts selbst durch Kallist (Ref. IX, 12, 16) lehrt. Den Sabellius hofft Hippolyt im Anfang noch der rechten Lehre und damit der Kirche zu erhalten, doch hat er ihn damals noch nicht als notorischen Ketzer betrachtet (Ref. IX, 11, 2).[1]) In der Geschichte des Konfessors Natalis, der von der Kirche zu den Theodotianern überging, um wieder zur Kirche zurückzukehren (Euseb. h. e. V, 28, 8—12), hat er uns, falls wir diese anonym überlieferte Schrift für ihn in Anspruch nehmen dürften,[2]) ein Beispiel dafür überliefert, daß

---

[1]) Ref. IX, 11, 2, Gr. chr. Schr. Hipp. III, S. 245, 21f.

[2]) Gegen eine Abfassung des anonymen Fragmentes Σπούδασμα κατὰ τῆς Ἀρτέμωνος αἱρέσεως Euseb. h. e. V, 28 durch Hippolyt erheben sich starke Bedenken. Wenn auch die uneingeschränkte Anerkennung Zephyrins als legitimen römischen Bischofs sowie die für einen Römer immerhin auffallende Bemerkung, daß Viktor der dreizehnte Bischof in Rom von Petrus an gewesen sei (V. 28, 2), nicht unbedingt gegen Hippolyt zu zeugen brauchen (vgl. Harnack, L. G. II, 2, S. 225, 6), und wenn auch das Nichtvorkommen des Hermophiles in der Refutatio nicht ins Gewicht fallen mag, so ist es doch schlecht mit einer Abfassung durch Hippolyt vereinbar, daß Euseb. h. e. V, 28, 4 Tatian als Autorität für die orthodoxe kirchliche Christologie neben Clemens, Justin und Irenäus in Anspruch genommen wird, während Hippolyt ihn in Ref. VIII, 4. 16; X, 18 unter die Häretiker einreiht. Ref. VIII, 16 stellt Hippolyt gerade fest, daß er die Ansichten seines Lehrers Justin nicht teile. Nachträglich sehe ich meine Bedenken durch E. Schwartz, Zwei Predigten Hippolyts SBBA, 1936, S. 50f. bestätigt. Er hält eine Verfasserschaft Hippolyts für unmöglich, weil dieser in seiner Refutatio von den doch schon älteren Umtrieben des Artemon und der Theodotianer schweigt. Jedoch sucht R. H. Connolly in einem Artikel über „Eusebius h. e. V, 28", J. Th. St. 49, 1948, S. 73ff. diese Schwierigkeit für die Verfasserschaft Hippolyts folgendermaßen zu erklären und zu beseitigen. Das Fragment sei von Eusebius als gegen eine Häresie Artemons verstanden worden, während doch dieser Name nicht in ihm oder anderen Werken Hippolyts erwähnt werde. Artemon sei um den Tod Hippolyts (235) noch, und zwar in Antiochien am Leben gewesen. Ein diesem Fragment vorangehender Traktat über die adoptianische Häresie des Paul von Samosata, als deren Anfänger eben dieser Artemon oder Artemas erscheint, habe diesem Fragment h. e. V, 28 seinen Titel und nicht mehr gegeben. So steht für Connolly unter diesem Gesichtspunkt einer Verfasserschaft Hippolyts nichts im Wege, allerdings befaßt er sich nicht mit den vorstehend erwähnten inhaltlichen Schwierigkeiten. Connolly führt a. a. O. S. 74f. zum Teil auffallende Textparallelen mit sonstigen Aussagen Hippolyts an. Jedoch erlauben m. E. diese unbehobenen Schwierigkeiten trotz aller hohen Wahrscheinlichkeit für seinen hippolytischen Ursprung dieses von Eusebius überlieferte Fragment nur mit Vorbehalt als Quelle heranzuziehen.

Zephyrin den Apostaten nach strenger Buße[1]) wieder in die volle Kirchengemeinschaft, wenn auch mit Mühe (μόλις), aufnahm (κοινωνηθῆναι).[2]) Und der Erzähler zeigt sich keineswegs entrüstet über die gewährte Vergebung. Alles in allem wird man sagen dürfen, daß Hippolyt zwischen Abfall zum Heidentum und zur Häresie unterschied und nur ersteren als εἰδωλολατρεία mit der Strafe des definitiven Ausschlusses belegte. Doch sei dies der unsicheren Quellen wegen keine apodiktische Entscheidung. Ebenfalls zweifelhaft muß es bleiben, ob er beim Übertritt der Häretiker zur Kirche überhaupt eine Wiedertaufe für notwendig hielt oder nicht. Seine strenge Beurteilung der Häretiker schließt nicht aus, daß er nach seiner ersten Widerlegung im Syntagma auf eine Umkehr und Buße ihrerseits zu hoffen vermag (Ref. Praef. 1, 2). Wenn er (Ref. IV, 46, 1) durch Bloßstellung der Häresiarchen deren Schüler bereden will, zu dem ruhigen Hafen der Wahrheit zurückzueilen,[3]) so ist doch offenbar die Möglichkeit kirchlicher Verzeihung und damit voller Wiederaufnahme angenommen. In seinem Tadel des kallistischen Ediktes, das die aus häretischen Gemeinschaften Ausgeschlossenen anzog (Ref. IX, 12, 20), nimmt er primär Ärgernis an dem durch die ἡδοναί bestimmten Charakter der Sünde, nicht aber, oder erst sekundär an der Zugehörigkeit der Sünder zu einer Häresie, denn ganz im Gegensatz zu seiner sonstigen Auffassung stellt er den betreffenden Häresien das Zeugnis hohen sittlichen Ernstes aus. Hätte Hippolyt auf einer Wiedertaufe übertretender Häretiker bestanden, so hätte er dies Versäumnis Kallists noch entsprechend hervorgehoben, vielmehr scheint er in der Tat in dieser Frage mit Kallist einig gewesen zu sein. Somit hätte auch Hippolyt die Tradition der römischen Kirche in der Behand-

[1]) Obgleich das Wort exhomologesis zur Bezeichnung dieser Buße nicht angewandt wird, stimmen ihre äußeren Kennzeichen mehr oder weniger mit der von Tertullian de paenit. 9, 3—5 gegebenen Beschreibung der exhomologesis überein: 1. Sack und Asche; 2. Niederfallen vor dem Bischof; 3. vor Klerus und Laien; 4. Tränen und Bitten. — Nur das Zeigen der Striemen (Euseb. V, 28, 12) ist ohne Beleg bei Tertullian.

[2]) Watkins, A history of Penance, S. 109 sagt zur Stelle: „As regards his reconciliation it is stated that it was accorded with difficulty. But what was accorded was κοινωνηθῆναι which is perhaps best understood as direct admission to communion rather than as admission to the status of a penitent."

[3]) Ref. IV, 46, 1 ed. Wendland, S. 68, 11: ... λοιπὸν ἐπὶ τὴν τοῦ προκειμένου πραγματείαν χωρήσωμεν, ὅπως ... ἑκάστοις τε τὰ ἴδια ἀποδοῦναι ἀναγκάσαντες γυμνοὺς τοὸς αἱρεσιάρχας φανερώσομεν καὶ ἀφροσύνην τῶν πειθομένων κατηγορήσαντες πείσομεν παλινδρομεῖν ἐπὶ τὸν τῆς ἀληθείας εὔδιον λιμένα.

lung der Ketzertaufe nicht durchbrochen, auf die Stephanus später sich berief. Doch, wie gesagt, ein sicheres Urteil in beiden Fragen erlauben die Unterlagen nicht.[1]) Für die drei in Gr. Fragm. 21 zu Prov. angeführten Sünden: Hurerei, Mord und Abfall (Götzendienst) gibt es keine kirchliche Wiederaufnahme. Die Möglichkeit einer lebenslänglichen Buße, welche die Vergebung Gott anheimstellte, wird Hippolyt jedoch nach allgemeiner kirchlicher Überlieferung auch solchen, die dieser drei Todsünden schuldig waren, nicht entzogen haben, allerdings haben wir für solche Fälle keinerlei Aussagen seinerseits.

Für die Behandlung von Sünden mittlerer Schwere, bei denen die Exhomologese, d. h. die öffentliche Buße zur kirchlichen Wiederaufnahme führt, dürfte die Geschichte vom Konfessor Natalis ein Beispiel liefern (Euseb. h. e. V, 28, 8—12). Auf leichte, tägliche Sünden, die man durch Gebet, Fasten und Almosen sühnen konnte,[2]) scheint Komm. z.

---

[1]) K. Müller („Die Behandlung von Häretikern bei ihrem Übertritt zur katholischen Kirche“ in Kl. Beitr. z. alt. K. G., Nr. 4, Z. N. W., 1924, S. 222–25) stellt den Satz auf: „Aus Dionys von Korinth, Irenäus und Tertullian ergibt sich also, daß der Abfall zur Häresie nicht anders beurteilt worden ist als der zum Götzendienst.“ Er widerspricht damit den Ergebnissen H. Kochs in „Die Sündenvergebung bei Irenäus“, ZNW., 1908, S. 37: „Abfall zu Häresie oder Schisma erscheint nirgends in der Reihe der dauernden Ausschluß begründenden Kapitalsünden.“ Ebenso urteilt Harnack, D. G. I, 4. Aufl., S. 439, Anm. 1. K. Müllers Satz bedarf gewisser Einschränkungen. Mag sein, daß seine Berufung auf Dionys zu Recht besteht, sowie daß Harnack, a. a. O. de pud. 19,1—6 zu Unrecht für sich in Anspruch nimmt, so hat K. Müller doch Euseb. h. e. V, 28, 12, sowie Tert. de praescriptione 30, 3 nicht beachtet. In letzterer Stelle berichtet Tertullian, daß Marcion zur Buße zugelassen und ihm sogar die pax in Aussicht gestellt wurde, wenn er die von ihm Verführten zur Kirche zurückbrächte. Der Tod sei ihm jedoch zuvorgekommen. Der Montanist Tertullian versagt dagegen de pud. 19, 6 den vom wahren Glauben zur Häresie Abgefallenen die Vergebung (venia), ebenso de pud. 13, 17—23. Der Montanist Tertullian hat auch in dieser Hinsicht seine Meinung gegen seine katholische Vergangenheit geändert, denn gegen die dem Marcion bedingungsweise angebotene pax hat er damals keinen Widerspruch erhoben. Es wäre also doch, zumal in Rom, eine Strömung festzustellen, welche Abfall zur Häresie im Sinne H. Kochs und Harnacks nicht als Todsünde (Götzendienst) behandelte. Außerdem scheinen mir die Fälle bei Irenäus (vgl. H. Koch, a. a. O.) und Tertullian de pud. 13, 1—6 als durch sittliche Verfehlungen qualifizierte Häresie und als solche von der in Euseb. h. e. V, 28 und Tert. de praescr. 30, 3 erwähnten verschieden zu sein.

[2]) Vgl. K. Müller, K. G. I, 2. Aufl., 1924, S. 241.

Dan. IV, 31, 5 hinzuweisen.[1]) Dort bezeichnet Hippolyt die Gläubigen als diejenigen, welche durch Glauben und gutes Handeln Gott versöhnen.

Hippolyts Stellungnahme zum Problem Kirche und Sünde, das zu seiner Zeit eine Existenzfrage der Kirche war, hat somit den Befund der exegetischen Schriften bestätigt und sein unbeugsames Festhalten an der Kirche als einer Versammlung der Heiligen bewährt.

3. *Die Behandlung der Sünde bei Irenäus*

Auffallend spärlich sind bei Irenäus die Aussagen über die Kirche als eine Versammlung der Heiligen, während doch Hippolyt nicht müde wird, diese Eigenschaft der Kirche immer wieder ins Licht zu rücken. Es ist lediglich ein taktischer Grund, der sie bei Irenäus so stark in den Hintergrund treten läßt: Der Gnostizismus drohte dem Anspruch der Kirche, der Hort der apostolischen und einer Lehre der Wahrheit zu sein, den Boden zu entziehen. Dieser Gefahr gilt des Irenäus ganze Abwehrarbeit. Daher nimmt Irenäus nur gleichsam im Vorbeigehen hie und da Anlaß, der Unmoral der Gnostiker gegenüber die Reinheit und Heilig-

[1]) Komm. z. Dan. IV, 31, 5: τίνες δὲ εἰσιν οἱ τὰς ἀδικίας αὐτῶν ἐξιλασκόμενοι, εἰ μὴ οἱ εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ πιστεύοντες καὶ δι' ἀγαθοεργίας τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἐξιλασκόμενοι; Windisch („Taufe und Sünde“, 1908, S. 435f.) glaubt noch einige Belege für eine Bußmöglichkeit des Christen aus Schriften Hippolyts beibringen zu können, deren Herkunft von Hippolyt, soweit sie zu den Arab. Fragm. zu Pent. gehören, jedoch völlig zweifelhaft ist. —Arab. Fragm. 16 z. Pent. (zu Num. 5, 5—7, gr. chr. Schr. Hipp. I, 2, S. 101, 8—20): „Gleicherweise hat Gott dieses Gebot allen Menschen gegeben, daß sie, wenn sie sündigten, ihre Schulden bekennen und sich von dem Tod der Sünde durch Fasten, Gebet, Almosen, Weinen und Reue loskaufen sollten ...“ und S. 104 zu Num. 6, 10: „Am achten Tage, welches der Tag des Gerichtes ist, soll er einen vom Schmutz gereinigten Leib und eine durch Askese, Enthaltsamkeit, gute Werke, Fasten und Gebet kasteite Seele bringen.“ Arab. Fragm. 21 z. Pent. (z. Dt. 4, 41—43, a. a. O. S. 109, 26—31): „Dies nun ist der Hinweis auf die hl. Trinität; und gleichwie der Totschläger in diese drei Städte floh und am Leben blieb, so soll jeder, der gesündigt hat und vor der Sünde, die da tötet, fliehen will, zur hl. Trinität seine Zuflucht nehmen, so lebt er in Buße seine ganze Lebenszeit ...“ In dieser Stelle läge ein Zeugnis für die zweite lebenslängliche Buße ohne kirchliche Aufnahme vor. Endlich beruft sich Windisch auf c. gentes, ed. Lag., S. 73, 4—17, um Hippolyt als Vertreter einer langwährenden Buße mit dem Ziel allmählicher Entsündigung hinzustellen. Diese Stelle gehört jedoch Clemens von Alex. an, vgl. Harnack, L. G. I, 2, S. 93.

keit der von ihnen verachteten Kirchenchristen zu betonen.[1]) Es ist ihm eine aus ihrer Anthropologie sich ergebende Erscheinung, daß mit dem schrankenlosen Individualismus der Gnostiker in dogmatischer Hinsicht, der sich in den zahlreichen Lehrsystemen ausdrückt, eine ebenso hemmungslose, eingestandene oder verheimlichte Emanzipation von sittlichen Lebensregeln, insbesondere auf geschlechtlichem Gebiete verbunden ist, wie z. B. bei den Valentinianern (I, 6). Ebenso notwendig erscheint ihm aber auf der Seite der Kirchenchristen der wahre Glaube mit einem reinen heiligen Lebenswandel vereint: „Credere autem eo (Deo) est facere eius voluntatem“ (IV, 6, 5; Harvey II, 161). Wie im N. T. der Glaube der Menschen an Gott wuchs, so auch die für den Wandel erforderliche Sorgfalt, indem ernste Christen sich nicht nur böser Taten, sondern auch unziemlicher Gedanken und Worte enthalten.[2]) Damit stimmt die Epideixis überein, wenn sie in ihrer Einleitung (c. 2) feststellt:[3]) „Da der Mensch als Lebewesen aus Leib und Seele zusammengesetzt ist, so ist für ihn natürlich und passend, mit diesen beiden zu existieren.[4]) Und da sich für beide Anstöße ergeben, so ist sowohl eine Heiligung des Leibes zu beobachten, die beständige Enthaltung von allen unschamhaften Dingen und von allen ungerechten Werken, als auch eine Heiligung der Seele, die unversehrte Bewahrung des Glaubens an Gott ohne Zutaten und ohne Kürzungen. Denn der Dienst Gottes wird gestört und beeinträchtigt durch die Unreinheit und Befleckung des Leibes, er erlahmt und wird entweiht und geteilt, wo die Lüge in die Seele hinein Einzug hält; aber wo Wahrheit stetsfort in den Geistern und die Reinheit in dem Leibe wohnt, da behält er seine Schönheit und gebührende Vollkommenheit. Wozu sollte es auch dienen, die Worte der Wahrheit zu erkennen, während man seinen Leib der Unreinheit preisgibt und in seinen Handlungen der Bosheit dient? Was aber nützte es ferner, den Leib in Ehren zu halten, wenn die Wahrheit

---

[1]) So z. B. I, 6, 3f. den Valentinianern gegenüber.

[2]) IV, 28, 2, Harvey II, 245: „Quemadmodum enim in novo Testamento ea quae ad deum fides hominum aucta est, additamentum accipiens Filium Dei, ut et homo fieret particeps Dei; ita et diligentia conversationis adaucta est, cum non solum a malis operibus abstinere iubemur, sed etiam ab ipsis malis cogitationibus, et otiosis dictionibus, et sermonibus vacuis, et verbis scurrilibus...“

[3]) Ich gebe die Übersetzung von Simon Weber (B. K. V., S. 2) wieder, Kempten 1912, Irenäus II.

[4]) Dies richtet sich gegen die gnostische Anthropologie.

nicht in der Seele wohnte? In gegenseitiger Beglückung und Harmonie sind sie berufen, sich als Kampfgenossen vor Gott zu stellen."

Wie bei Hippolyt, so ist auch bei Irenäus die Taufe die Begründung des Christenlebens, auch in der Auffassung von deren Wirkungen stimmen sie überein:[1]) Auch für Irenäus wird die Taufe „zur Nachlassung der Sünden" empfangen, sie ist „das Siegel des ewigen Lebens und der Wiedergeburt in Gott" (Epid. c. 3).[2]) Beide stehen hier in der Taufanschauung des alten Christentums.[3])

Durch den Heiligen Geist, den Christus durch seine Menschwerdung mit den Geschöpfen Gottes verband, wird der Mensch befähigt, sich „nach dem Bilde und der Ähnlichkeit Gottes" zu verhalten (Epid. c. 97).[4]) Von hohem Ernst zeugt des Irenäus Ideal christlichen Lebens: Die Christen sind erstarkt „an aller Gerechtigkeit und Heiligkeit", sie sind frei geworden von der Begierde und nicht nur der bösen Tat.[5]) Durch den Glauben und keuschen Lebenswandel bewahren sie den Geist Gottes (adv. haer. V, 9, 3).[6]) Wie in dem Bilde des Paulus Röm. 11, 17 der wilde Ölbaum durch Aufpfropfung auf einen guten Ölbaum selbst veredelt wird, so werden diejenigen, welche nicht dem Fleische dienen, sondern durch den Glauben veredelt sind, den Geist Gottes angenommen und seine Frucht gebracht haben, geistig und gleichsam ins Paradies Gottes versetzt.[7]) Vor allen übrigen Gläubigen schärft Irenäus den

---

[1]) Zu Hippolyts Anschauung von der Wirkung der Taufe vgl. S. 46ff.

[2]) Fragm. 33 bei Harvey II, S. 497f. οἱ λεπροὶ ὄντες ἐν ταῖς ἁμαρτίαις διὰ τοῦ ἁγίου ὕδατος καὶ τῆς τοῦ Κυρίου ἐπικλήσεως καθαριζόμεθα τῶν παλαιῶν παραπτωμάτων, ὡς παιδία νεόγονα πνευματικῶς ἀναγεννώμενοι ... adv. hebr. I, 21, 1, Harvey I, 181: τοῦ βαπτίσματος τῆς εἰς θεὸν ἀναγεννήσεως.

[3]) Über individuelle Unterschiede der Taufanschauungen des Irenäus und Hippolyt vgl. Seeberg, D. G. I, 3. Aufl., S. 440ff.

[4]) S. denselben Gedanken auch adv. haer. I, 10, 1 fin., V, 20, 2. Bei Hippolyt kehrt er am Schluß der Refutatio X, 34, 5 wieder. Den Text s. S. 47 Anm. 3.

[5]) Diese innerste Erneuerung des Christen findet sich in denselben Wendungen I, 6, 4; IV, 28, 2 (vgl. Anm. 2, S. 82 und in der hochgestimmten Schilderung Epid. c. 95—97).

[6]) V, 9, 3 Harvey II, 343: „... adhortatur Apostolus nos, per fidem et castam conversationem conservare Spiritum Dei."

[7]) V, 10, 1, Harvey II, 345: „Sic et homines, si quidem per fidem profecerint in melius, et assumserint Spiritum Dei, et illius fructificationem germinaverint, erunt spiritales, tanquam in paradiso plantati." Wie aus dem Kontext hervorgeht, ist das Paradies bildlicher Ausdruck für das „regnum dei", und zwar vollzieht sich diese Versetzung des Christen, der Frucht gebracht hat, ins Paradies bei der eschatologischen Vollendung, denn „in

Presbytern ein, in völliger persönlich-sittlicher Unbescholtenheit ihr Amt zu führen, heuchlerische Presbyter verurteilt er aufs schärfste. Aber mögen auch solche in der Kirche zu finden sein, so kann er doch triumphierend behaupten, daß Presbyter ohne Tadel sich nur in der Kirche finden (IV, 26, 3—5).

Selbstverständlich führen Abfall zur Häresie oder schwere Sünden zum Ausschluß aus der Kirchengemeinschaft. Wenn auch Irenäus[1]) sehr wenig über Exkommunikation und Rekonziliation schwerer Sünder berichtet, so läßt sich doch seine Grundanschauung darüber einigermaßen erschließen.[2]) Eine kirchliche Versöhnung von solchen, die nach

---

temporibus regni“ (V, 36, 2) werden die Gerechten des Himmels, der Stadt und der Freuden des Paradieses teilhaftig werden. Als Ort der Seligen nach dem Jüngsten Gericht hat auch Hippolyt in c. gentes das Paradies beschrieben (vgl. Anm. 2, S. 45). Dagegen darf man in adv. haer. V, 10, 1 bei Irenäus keinen Vergleich der Kirche mit dem Paradiese sehen, wie Hippolyt ihn in Komm. z. Dan. I, 17 durchführt, sondern nur mit dem eschatologischen Reiche Gottes. Auf die Kirche ist der Vergleich mit dem Paradies nur adv. haer. V, 20, 2 angewandt. Es ist interessant, daß Irenäus es ablehnt, das Zelt, dessen Vorbild Moses auf dem Berge schaute, allegorisch zu deuten (Ex. 25,40), sondern es auf das in empirischer Realität auf die Erde herabkommende obere Jerusalem bezieht, wie sein massiver Chiliasmus es fordert, während Hippolyt gerade dieselbe Stelle (Ex. 25, 40; Hebr. 8, 5) zum Anlaß nimmt, um seine allegorische Umdeutung des urgeschichtlich-empirischen Paradieses in die Kirche zu begründen (vgl. S. 42ff.). Das beweist nicht, daß Irenäus der Allegorese abhold gewesen wäre, im Gegenteil, an den ihm genehmen Stellen macht er ebenfalls von ihr Gebrauch, s. Beispiele bei Bonwetsch, Theol. d. Iren., S. 43.

[1]) Vgl. zum Folgenden jetzt J. Hoh, Die kirchliche Buße im zweiten Jahrhundert, S. 89—103 und W. Schmidt, Die Kirche bei Irenäus, 1934, S. 129—136.

[2]) III, 2, 3 glaubt Irenäus einige von den Gnostikern durch die Widerlegung zur Wahrheit bekehren zu können: Ad conversionem veritatis adducere (Harvey II, 8). IV praef. (Harvey II, 145) ermahnt er den Adressaten der Schrift, die Häretiker zum Hafen der Wahrheit und zum Heile zu führen: „Sed convertens eos in veritatis portum, facias suam percipere salutem.“ V. praef., Harvey II, 313: derselbe Gedanke: „Errantes autem retrahere, et convertere ad Ecclesiam Dei.“ III, 2, 3 und IV praef. und V praef. könnten evtl. auch nur den Büßerstand vorsehen, jedoch IV praef. mit der gewissen Verheißung des Heils ist nur bei kirchlicher Vergebung und Wiederaufnahme verständlich. Daß man den Abfall zur Häresie nicht zu den unvergebbaren Todsünden rechnete, legt die Nachsicht gegen den Gnostiker Kerdon nahe, dem man trotz seiner Wankelmütigkeit nachsichtig den Büßerstand offenhielt, solange es möglich war (III, 4, 3, Harvey II, 17). Daraus ist zu entnehmen, daß man dem Kerdon nach geschehener Exhomologese die völlige Wiederaufnahme in die Kirche in Aussicht stellte.

dem Abfall zur Häresie zur Kirche zurückkehren, scheint Irenäus vorzusehen, zumindest läßt er eine große Nachsicht in solchen Fällen erkennen.[1]) Von Frauen, die außer ihren dogmatischen noch in sittliche Verfehlungen durch Verführung der Gnostiker verstrickt wurden, berichtet er, daß sie in den Stand der Exhomologese traten (I, 6, 3);[2]) wie aus dem Falle einer Diakonsfrau hervorgeht, dürfte diese Exhomologese bis zum Tode angedauert haben (I, 13, 5).[3]) Eine wiederholte Sündenvergebung ist endlich völlig ausgeschlossen, wenn er IV, 27, 2 — freilich mit Worten eines Presbyters — die Gläubigen ermahnt, sich zu hüten, daß sie nicht, nachdem sie Christus erkannt haben (post agnitionem Christi, d. h. nach der Taufe) in eine Sünde fallen und dann keine Sündennachlassung mehr erlangen, sondern vom Reiche Gottes ausgeschlossen werden.[4]) Als Kapitalsünden sah er mit der Kirche seiner Zeit vor allem Götzendienst und Unzucht an (IV, 27, 3. 4), eine so straffe Beschränkung der Kapitalsünden auf Mord, Götzendienst, Unzucht, wie es bei Hippolyt, Tertullian und Origenes der Fall ist, ist jedoch bei Irenäus noch nicht

---

[1]) I, 6, 3, Harvey I, 56: καὶ οἱ μεν αὐτῶν λάθρα τὰς διδασκομένας ὑπ᾽ αὐτῶν τὴν διδαχὴν ταύτην γυναῖκας διαφθείρουσιν, ὡς (πολλαὶ) πολλάκις ὑπ᾽ ἐνίων αὐτῶν ἐξαπατηθεῖσαι, ἔπειτα ἐπιστρέψασαι γυναῖκες εἰς τὴν ἐκκλησίαν τοῦ Θεοῦ, σὺν τῇ λοιπῇ πλάνῃ καὶ τοῦτο ἐξομολογήσαντο.

[2]) I, 13, 5, Harvey I, 121f.: ... τῆς γυναικὸς αὐτοῦ (τοῦ διακόνου)... καὶ τὴν γνώμην, καὶ τὸ σῶμα διαφθαρείσης ὑπὸ τοῦ Μάγου τούτου (Μάρκου)... αὐτὴ τὸν ἅπαντα χρόνον ἐξομολογουμένη διετέλησε πενθοῦσα καὶ θρηνοῦσα ἐφ᾽ ᾗ ἔπαθεν ἀπὸ τοῦ Μάγου διαφθορᾷ. Man hat mit größerer Wahrscheinlichkeit in τὸν ἅπαντα χρόνον eher die „ganze Lebenszeit" als die ganze, zur Buße festgesetzte Zeit zu sehen. In beiden Beispielen (I, 6, 3 und I, 13, 5) haben wir es mit durch Unzucht qualifizierter Häresie zu tun, von einer kirchlichen Wiederaufnahme ist nichts gesagt. So entscheiden auch H. Koch, Die Sündenvergebung bei Irenäus ZNW., 1908, S. 38; K. Müller, Die Behandlung von Häretikern bei ihrem Übertritt zur katholischen Kirche in ZNW., 1924, S. 223 und Watkins, A History of Penance, 1920, S. 101f. Die Exhomologese verläuft ganz in den Formen wie bei Tertullian de paen. 9 und Euseb. h. e. V, 28, 12.

[3]) IV, 27, 2, Harvey (IV, 42, 4) II, 242: „Non debemus ergo, inquit ille senior, superbi esse..., sed ipsi timere, ne forte post agnitionem Christi agentes aliquid quod non placeat Deo, remissionem ultra non habeamus delictorum, sed excludamur a regno eius." H. Koch, a. a. O. z. St. S. 43: „Hier ist nach dem klaren Wortlaut für eine nach der Taufe begangene (Kapital-) Sünde die göttliche Verzeihung wenn nicht ausgeschlossen, so doch stark in Frage gestellt. Von einer kirchlichen Wiederaufnahme kann bei solcher Anschauung keine Rede sein."

[4]) adv. haer. IV, 40, 1; V, 17, 1. 3; IV, 27 1. 2.

erkennbar. Auffallend stark betont er, daß Gott die Sünden nachlasse,[1]) seinem Urteil übergibt er die schweren Sünder, nur mittelbar durch den Stand der Buße bleiben sie in Verbindung mit der Kirche. „Aus seinen Worten spricht noch einmal — kurz bevor es erstmals offiziell herabgestimmt wurde — das Hochgefühl einer Kirche, die eine Gemeinschaft von Heiligen bilden will und mit diesem Grundsatze vollen Ernst macht, die darum keinen Unreinen in ihrer Mitte duldet und keinen schwer Gefallenen ganz wieder aufnimmt."[2]) Das ist dieselbe Anschauung, wie sie sein Schüler Hippolyt in seinen früheren exegetischen Werken (Komm. z. Dan.!) und endlich mit unnachgiebiger Strenge dem Bischof Kallist gegenüber vertrat (Ref. IX, 12, 20ff.). Man wird nicht fehlgehen, in dieser hohen Auffassung von der Heiligkeit der Kirche, welche auf derjenigen ihrer Glieder beruht, das Fortwirken des Irenäus in Hippolyt zu sehen, wenn sie auch damals in der ganzen Kirche noch die herrschende Auffassung war.

---

[1]) H. Koch, a. a. O. S. 44f.

[2]) Dies letztere ist für Hippolyt deshalb in Rechnung zu stellen, weil wir in seinen Schriften wohl sachliche Übereinstimmung mit Irenäus, jedoch so gut wie gar keine literarischen Beziehungen betreffs der Kirche als Versammlung der Heiligen feststellen können. Es mag sein, daß Hippolyt die Anregung zu seiner Allegorie der Kirche als Paradies von Irenäus, adv. haer. V, 10, 1 empfangen hat, denn trotz aller Unterschiede zwischen dieser Stelle und Komm. z. Dan. I, 17 ist eine sachliche Verwandtschaft nicht zu verkennen.

VIERTES KAPITEL

Die Kirche die Trägerin der Wahrheit

Hippolyt ist einer der bedeutendsten Ketzerbestreiter der alten Kirche gewesen. Unter allen Häresien hat er den Monarchianismus mit besonderer Erbitterung bekämpft, der allerdings in Rom um die Wende des zweiten zum dritten Jahrhundert die Gefahr für die Kirche war. Diese Gegnerschaft ist für Hippolyt selbst von weittragenden Folgen gewesen, hat sie doch sein Ausscheiden aus der katholischen Kirche herbeigeführt. Es ist daher selbstverständlich, daß seine Ketzerbestreitung bestimmte Seiten seines Kirchenbegriffs in den Vordergrund rücken muß. Enthalten die eigentlich exegetischen Schriften Hippolyts nur selten antihäretische Polemik,[1]) so kommen als Quellen für dieses Kapitel vor allem in Betracht

1. der Κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος (Refutatio),
2. das Fragment Ὁμιλία... εἰς τὴν αἵρεσιν Νοήτου τινός (c. Noet),
3. die von Eusebius h. e. 5, 28 anonym überlieferte Schrift Σπούδασμα κατὰ τῆς Ἀρτέμωνος αἱρέσεως, deren hippolytischer Ursprung jedoch nicht zu sichern sein dürfte.[2]) Im folgenden seien diejenigen Kennzeichen von Häresie und Kirche herausgestellt, die nach Hippolyts Schilderung in deren antithetischem Verhältnis als wesentlich zur Erscheinung kommen.

[1]) Komm. z. Dan. II, 28, 4 polemisiert Hippolyt gegen die Leugnung der Auferstehung durch gewisse Häretiker und gegen die gnostische Äonenlehre. Über den wahrscheinlichen Sinn von I, 22, 5, der die Häretiker als Irrlehrer und Libertinisten erscheinen läßt, wurde schon Anm. 1, S. 42 gehandelt. Komm. z. Hohenl. XX bezieht er Hohenl. 2, 15: „Fanget uns die Füchse, die den Weinberg verderben..." auf die Häretiker, denn die falschen Propheten sind nichts anderes als die Häretiker, „da wer Trug lehrt und Lüge predigt, die sind Häretiker". Daher sieht Hippolyt in dem Zusammenbinden der Schwänze von dreihundert Füchsen durch Simon eine geheimnisvoll andeutende Weissagung des Gerichtes, das die Häretiker treffen wird (a. a. O. XX, 2, 3).

[2]) Vgl. Anm. 2, S. 78.

1. Die Kennzeichen der Häresie

Die Quellen der Häretiker für ihre Lehren sind griechische Philosophie, Mysterien und Astrologie, vor allem in der griechischen Philosophie liegen die Ausgangspunkte (ἀφορμαί) und Prinzipien (ἀρχαί) für die Gestaltung ihrer Systeme (Ref. Praef. 8. 9; I, 26, 4; X, 32, 5). Wegen seiner Abhängigkeit von platonisch-pythagoreischen Ideen läßt Hippolyt den Häretiker Valentin nicht als Christen gelten (Ref. VI, 29, 1), er und seine Schüler, vor allem Markus, sind daher nicht die μαθηταὶ Χριστοῦ, sondern des Pythagoras (Ref. VI, 52, 2), die δόγματα des Basilides sind solche des Aristoteles und nicht Christi (Ref. VII, 14). Die Noetianer, zu denen Hippolyt auch die römischen Bischöfe Zephyrin und Kallist rechnet (IX, 7), glauben Christi Jünger zu sein, sind jedoch die des Heraklit (IX, 8, 1). Das ganze Werk des ἔλεγχος will aus allen Einzelbeispielen beweisen, daß die Häretiker Plagiatoren der irdischen Weisheit (IV, 51, 14) und nicht Lehrer des Christentums sind. Denn sosehr auch die Häretiker sich den ganzen Reichtum antiken geistigen und religiösen Lebens zunutze machen, so sind doch ihre Lehren nicht in der Heiligen Schrift verwurzelt (Ref. Praef. 8). Nur durch Verkehrung des eigentlichen Sinnes können die Häretiker sich auf sie stützen. Auf Caius wird das Wort von den trügerischen Menschen gemünzt sein, „welche die Worte des Herrn und der Schriften ihren bösen Gedanken gemäß verändern“ (Cap. adv. Caium Fragm. 3).[1]) Vor allem bemüht sich Hipppolyt, dem Häretiker Noet dies eingehend nachzuweisen.[2])

---

[1]) S. Gr. chr. Schr. Hipp. I, 2, S. 243, 4f., Cap. adv. Caium Fragm. III.

[2]) Der Verlauf des Verhörs, dem Noet vor dem Presbyterium von Smyrna unterworfen wurde, ebenso wie die Formel selbst und die sie begründenden Argumente Noets sind nach D. B. Capelle, Le Cas du pape Zephyrin Rev. Bénéd. 38, 1926, S. 326 eine so getreue Wiedergabe des geschichtlichen Geschehens, daß es durchaus annehmbar erscheint, Hippolyt habe seiner Schilderung die alsbald nach der Verhandlung nach Rom gesandten Akten der Sitzung zugrunde gelegt. Capelle beruft sich (a. a. O. Anm. 1) auf eine Äußerung A. v. Harnacks in „Die Briefsammlung des Apostels Paulus“, Leipzig 1926, S. 80. Welche nun auch Hippolyts Quellen gewesen sein mögen, der Versuch E. Schwartz', „Zwei Predigten Hippolyts“ in S. B. B. A. Philos. Hist. Abt. 1936, Bd. 3 die bisherige von A. v. Harnack, E Rolffs, Lightfoot, d'Alès vertretene Ansicht umzustoßen, daß das Fragment Εἰς τὴν αἵρεσιν τοῦ Νοῆτου τινός der Schlußabschnitt des hippolytischen Σύνταγμα πρὸς ἁπάσας τὰς αἱρέσεις sei, kann m. E. mit Ch. Martin, Le „Contra Noëtum“ de St. Hippolyte fragment d'homélie ou finale du Syntagma ? (R. H. Eccl. 37, 1941, S. 4ff.) als zugunsten der älteren Ansicht widerlegt gelten (vgl.

Noet stützte sich vorwiegend und z. T. nicht ohne Geschick auf Schriftaussagen. Die von den Noetianern angezogenen Zeugnisse der Heiligen Schrift erkennt Hippolyt nicht an (c. Noet 2 ed. Lag.).[1]) Die Häretiker haben nichts von der Wahrheit verstanden, die Schriften überführen sie selbst der Unwissenheit (a. a. O. 3).[2]) Im Wortspiel wirft Hippolyt dem Noet vor, daß er nicht „verstehe“ (νοεῖν) (a. a. O. 3).[3]) Auch in dieser Schrift begegnet wieder der Vorwurf: Die Häretiker, hier die Noetianer, begehen Frevel, mißhandeln die Schriften.[4]) Der Torheit des Häretikers Noet glauben heißt das Evangelium verlassen (a. a. O. 6).[5]) Die Theodotianer legen ohne Scheu Hand an die Heiligen Schriften, indem sie willkürlich „berichtigen“ (Euseb. h. e. V, 28, 15), jedes Schriftwort hat für sie nur Wert als Beleg ihrer Meinung, sie lassen die Schrift im Stich und widmen sich der Geometrie (a. a. O. V, 28, 13. 14). Eine besondere Stellung unter den Häresien nehmen die Quartadezimaner (Ref. VIII, 18), Montanisten (Ref. VIII, 19) und Enkratiten (VIII, 20) ein. Hinsichtlich der Lehre befinden sie sich in Übereinstimmung mit der Kirche (VIII, 18, 2; 19, 2; 20, 1), nur ein kleiner Teil der Montanisten hängt der Häresie des Noet an (VIII, 19, 3). Der Unterschied besteht nur hinsichtlich der Disziplin: Die Quartadezimaner beharren auf einem falschen Osterdatum (VIII, 18, 1), die Montanisten führen Neuerungen ein in Fasten, Festen und Nahrungsaskese (VIII, 19, 2). Überspannte geschlechtliche und Nahrungsaskese zeichnet die Enkratiten aus (VIII, 20, 1), bei den Montanisten kommt noch hinzu ihre Behauptung, in ihrer Prophetie eine neue, über Christus und die Schriften hinausgehende Offenbarung zu besitzen. Der Grund für ihre Einordnung unter die

---

die Literatur bei Martin a. a. O. bes. S. 5 Anm. 2). Schwartz will in dem Fragment einen Auszug aus einer Homilie des 2. Psalms sehen, die dann von Ps. 2 v. 7 ab in eine antihäretische Polemik gegen die christologischen Irrtümer seiner Zeit und unter ihnen des Noet bzw. Kallist abgleite. Martin glaubt demgegenüber nachweisen zu können, daß weder Titel noch homilieartige Ausdrücke und Anreden dieser veränderten Bestimmung des literarischen Genus der Schrift und ihres Zweckes eine ausreichende Begründung geben. Unvermindert bleibt dadurch der Wert der wirklich kritischen Textausgabe Schwartz' gegenüber derjenigen Lagardes. Dasselbe gilt von Schwartz' beigefügter Ausgabe der Πρὸς Ἰουδαίους Ἀποδεικτική.

[1]) c. Noet. 2, ed. Lag., S. 44, 9—11.

[2]) a. a. O. 3, ed. Lag., S. 45, 2—4.

[3]) a. a. O. 3, ed. Lag., S. 45, 8; a. a. O. 8, ed. Lag., S. 50, 12.

[4]) a. a. O. 4, ed. Lag., S. 45, 19.

[5]) s. o. O. 6, ed. Lag., S. 48, 25 für das Bekanntwerden der Verhandlung in Rom.

Häretiker trotz des mit der Kirche gemeinsamen dogmatischen Besitzes wird deutlich in VIII, 20, 1—3. Indem sich Hippolyt nämlich 1. Tim. 4, 1—5 gegen die Enkratiten kehrt, sagt er: ἱκανὴ μὲν οὖν αὕτη ἡ φωνὴ τοῦ μακαρίου Παύλου πρὸς ἔλεγχον τῶν οὕτως βιούντων καὶ σεμνυνομένων δικαίων εἰς τὸ δεῖξαι ὅτι καὶ τοῦτο αἵρεσις (VIII, 20, 3). Es ergibt sich hieraus, daß Hippolyt nicht nur aus Fragen der Lehre, sondern auch des christlichen Lebens und der Sitte eine Häresie ableitet, und zwar ist die Schrift der Prüfstein zur Feststellung der Häresie: wer nur irgend etwas gegen die Schrift lehrt, ist Häretiker, sei es nun, daß er sie überhaupt außer acht läßt, mißdeutet oder über sie hinaus Neuerungen einführt. Durch den Nachweis, daß die Lehren der Häretiker sich nicht aus den Heiligen Schriften, sondern den genannten Quellen irdischer Weisheit herleiten, ist die Widerlegung schon geführt, d. h. also mit Aufzeigung ihres Ursprungsortes. Nur einer aktuell höchst gefährlichen Häresie gegenüber wie dem Monarchianismus fühlt sich Hippolyt bewogen, zu einer im eigentlichen Sinne theologischen Widerlegung zu schreiten (z. B. in c. Noet).

Hippolyt sieht also in den häretischen Gemeinschaften entartete, unoriginelle Fortsetzungen der Philosophenschulen. Daher entsprechen sich nicht nur der Inhalt, sondern auch die Form der Lehre beider. Haben die griechischen Weisen ihre philosophischen Schulmeinungen, ihre Lehrsätze (δόγματα) Ref. Praef. 1, 8; φιλοσοφούμενα Ref. IX, 31, 1), so die Häretiker ebenso (Ref. Praef. 5. 9, I, 26, 4; VII, 14; IX, 12, 19; 31, 2; γνώμη IX, 7, 1). Das „Dogma" in genanntem Sinne konstituiert die Häresie, indem der πρωτοστάτης τῆς αἱρέσεως ... δόγμα συνεστήσατο (Ref. Praef. 9, c. Noet. 1, 2),[1]) auch Kallist erfand eine Häresie (Ref. XII, 12, 16) und stellte ein δόγμα auf (IX, 13, 4), ἐδογμάτισεν (IX, 12, 21) wie auch die anderen Häretiker (IV, 3, 4; V, 18; VI, 3; VII, 12). Δόγμα bezeichnet für Hippolyt eine streng individualistisch-philosophische Lehrmeinung und wird daher von ihm nur auf häretische Lehren, nie aber auf die kirchliche Lehre angewandt, die als ἀλήθεια zu einem so gearteten „Dogma" in schärfstem Gegensatz steht.

Mit dem Aufstellen eines δόγμα ist der erste und grundlegende Schritt zur Gründung einer Sekte und „Schule" getan, die Häresien sind auch durch ihre soziologische Struktur Erben der antiken Philosophenschulen. Schon Pythagoras hat eine „Sekte" (αἵρεσις)

[1]) c. Noet. 1. 2, ed. Lag., S. 43, 23: καθαρὸν ὕστερον ἱστᾶν τὸ δόγμα ἐβούλετο ... A. a. O. S. 44, 2f.: οἳ καὶ δεῖξαι βούλονται σύστασιν τῷ δόγματι...

begründet (Ref. I, 2, 1), wie überhaupt jede Philosophenschule eine αἵρεσις φιλοσόφων genannt werden kann (Ref. I, 23, 1).[1]) Eine gewisse Richtung unter den griechischen Physikern stellte eine bedeutende σχολή (I, 5), Sokrates hat eine große Schule gegründet (μεγάλην σχολὴν συστήσας I, 18, 1). Ebenso gründet Noet der Häretiker sein διδασκαλεῖον (c. Noet. 1),[2]) die Valentinianer haben ihre σχολή (Ref. VI, 29, 1; X, 13, 1), ebenso Marcion (VII, 29, 1), Kerinth und Ebion (VII, 35, 1), Epigonos und Kleomenes haben ein διδασκαλεῖον (IX, 7, 3). Auch die römische Großkirche des Kallist wird eine σχολή (IX, 12, 20) oder ein διδασκαλεῖον (IX, 12; 20, 23. 26) genannt und damit zur Sekte gestempelt, während Hippolyts Gemeinde die „katholische Kirche" ist (IX, 12, 25). Wie in den griechischen Philosophenschulen (vgl. Ref. I, 18, 1), gibt es auch bei den Häretikern Lehrer und Schüler (VII, 12; 31, 8; IX, 7, 1). Der Anfänger oder Stifter der Sekte ist der αἱρεσιάρχης (X, 6, 1; 32, 5) oder der πρωτοστάτης (Ref. Praef. 9; IX, 12, 26). Von ihm empfangen seine Anhänger ihren Namen, so auch diejenigen Kallists: Καλλιστιανοί (IX, 12, 26). Durch diesen Namen versucht Hippolyt seinen Gegner und dessen Anhängerschaft vollends zur Sekte herabzusetzen. Für die Häresie ist eben ihre ausschließliche Bedingtheit durch einen Lehrer als einzelnes Individuum charakteristisch. Der Bestand der Sekte wird jeweils gesichert durch προστάται τῆς αἱρέσεως (IX, 8, 1; 10, 9; V, 20, 1),[3]) sie sind die Vertreter der Lehren (V, 20, 1). Die Lehrer treten untereinander in das Verhältnis der Nachfolge (διάδοχοι, VI, 55, 3; IX, 10, 9; X, 27, 1), z. B. bilden Noet-Epigonos-Kleomenos-Zephyrin-Kallist eine διαδοχή (IX, 7, 1—3, διαδοχὴ τῆς γενεαλογίας, IX, 8, 1). Diese „Nachfolge" überliefert die Lehren des Meisters weiter unter verschieden weitgehender Variation durch die Schüler, so daß selbst eine einzige Sekte und Schule über keine einheitliche Lehre verfügt, ein besonders krasses Beispiel sind die Theodotianer (Euseb. V, 28, 16. 17). Auch die „Schule" Kallists bewahrt Sitten und Überlieferung (τὰ ἔθη καὶ τὴν παράδοσιν (IX, 12, 26)) ihres Meisters.

---

[1]) Vgl. die Begriffe αἵρεσις und δόγμα bei Bauer, Griech.-deutsches Wörterbuch z. d. Schriften des N. T., Gießen 1928 und G. Kittel, Theol. Wörterbuch zum N. T., Bd. I. II, Stuttgart 1933. 1935, I, 181ff.; II, 233ff.

[2]) Ebenso Tatian bei Irenäus, adv. haer. I, 26, 1, vgl. Anm. 2, S. 92.

[3]) Daß in einigen Häresien die Episkopalverfassung nachgeahmt wurde, berichtet Hippolyt beiläufig Ref. VI, 41, 4f., Tertullian de praescr. und Euseb. h. e. V, 28, 8. Der Schlangenkult hat seine ἱερεῖς καὶ προστάται τοῦ δόγματος, Ref. V, 63.

Alle Häresien sind trotz der individuellen Verschiedenheiten der Lehren **eine** dämonische Erscheinung, ebenso wie die Hydra viele Köpfe hatte. In ihnen allen wirkt ein Geist des Betrugs (πνεῦμα πλάνης), sie sind daher alle eine vielköpfige πλάνη (Ref. V, 11). In der elchasaitischen Häresie des Alkibiades wirkt ein falscher Geist und der Einfall eines überheblichen Herzens (Ref. IX, 13, 5),[1]) ebenso ist Noet durch einen „fremden, unreinen Geist" zur Überheblichkeit verführt und lästert den Heiligen Geist (c. Noet 1).[2]) Wenn die Theodotianer klüger zu sein glauben als der Heilige Geist, der in den heiligen Schriften spricht, so sind sie vom Dämon besessen (Euseb. h. e. V, 28, 18).

Im Vorwort seiner Refutatio setzt sich Hippolyt das Ziel, die Gottlosigkeit der Häretiker ans Licht zu bringen, ihre geheuchelte Gottesfurcht zu entlarven (Ref. Praef. 1). Der Beweis hierfür soll erbracht werden aus einer Kritik ihrer Lehre und ihrer Lebensführung: ἵν' οὖν... ἀθέους αὐτοὺς ἐπιδείξωμεν καὶ κατὰ γνώμην καὶ κατὰ τρόπον καὶ κατὰ ἔργον (a. a. O. 8). Die Lehren sind nicht nur ihrem Ursprung nach unchristlich und dämonisch, sondern auch widervernünftig (τῆς ἀλογίστου γνώμης, Ref. Praef. 1), daher nennt er voll Verachtung das Treiben der Häretiker Wahnsinn (a. a. O. 1), ihre Lehren bezeichnet er als unzusammenhängende, gekünstelte Sophismen (X, 5, 1; 34, 2). Selbstverständlich verbindet sich nach Hippolyts Ansicht mit der Irrlehre **unsittlicher Lebenswandel**.[3]) Sehr eingehend hat er sich mit dem persönlichen Leben der Monarchianer beschäftigt, die ihm selbst am meisten zu schaffen machten und die überwiegende Mehrheit der römischen Gemeinde durch die skrupellose Kirchenpolitik Kallists einzunehmen verstanden.[4]) So sah er die Dinge. Dem Kleomenes wirft er vor, er sei

---

[1]) Ref. IX, 13, 5, Gr. chr. Schr. Hipp. III, S. 252, 9, 10.

[2]) C. Noet. 1, ed. Lag., S. 43, 13—18. Wie hier Hippolyt im Falle Noets, so macht schon vor ihm Irenäus bei Tatian dessen Gelehrtenstolz für Häresie und Abfall verantwortlich, adv. haer. I, 26, 1, ed. Harvey, I, 220: οἰήματι διδασκάλου ἐπαρθεὶς καὶ τυφωθεὶς ὡς διαφέρων τῶν λοιπῶν, ἴδιον χαρακτῆρα διδασκαλείου συνεστήσατο (vgl. H. Koch, Tertullianisches, II, Th. St. Kr. 103, 1931, S. 96 Anm. 1).

[3]) Doch widerfährt es ihm, daß er die hohe sittliche Strenge mancher häretischen Gemeinschaften — sie schließen ebenso wie er in seiner Kirche Unzuchtssünde aus — anerkennen muß (Ref. IX, 12, 21).

[4]) Nachdem er in den vorhergehenden Büchern einen großen Kampf gegen alle Häresie geführt hat, rüstet sich Hippolyt zum größten Kampf (ὁ μέγιστος ἀγών) gegen die zeitgenössischen Häresien. Deren besondere Gefährlichkeit hat sich darin erwiesen, daß sie die Kirche zerrissen und die größte Verwirrung

καὶ βίῳ καὶ τρόπῳ ἀλλότριος τῆς ἐκκλησίας (Ref. IX, 7, 1), Kleomenes muß sich also in den Augen der strengeren Christen tadelnswerte Freiheiten gestattet haben. Den Bischof Zephyrin stellt Hippolyt in der Refutatio vor als einen beschränkten, geldliebenden und daher bestechlichen, noch dazu unselbständigen Mann.[1]) Mit besonderer Schärfe richtet er dieses Verfahren des ἔλεγχος gegen seinen Hauptgegner Kallist. Wirft er diesem schon vollendete Irrlehre vor — inwieweit sein parteiisches Urteil dabei allerdings nicht das Rechte trifft, kann in folgender Untersuchung ungeprüft bleiben —, so zieht er die sittlichen Schwächen seines Gegners in höchster Kleinlichkeit ans Licht und übersteigert sie (Ref. IX, 12) mit solchem Vergnügen an diesem ἔλεγχος καὶ κατὰ τρόπον καὶ κατὰ ἔργον, daß man die ganze Refutatio in ihrer letzten Tendenz als zur Diskreditierung Kallists und seiner Kirche bestimmt betrachten muß.

2. *Die Lehre der Kirche als die Wahrheit*

a) Die Wahrheitsregel

Der kaum übersehbaren und verwirrend mannigfaltigen Schar der Häresien gegenüber erhebt die Kirche den Anspruch, in dem Besitz der Wahrheit, der „richtigen Lehre" über Gott den Schöpfer und Christus den Erlöser zu sein. Mit der „Predigt der Wahrheit" (Ref. VII, 32, 6) wendet sich die Kirche an die Menschen.[2]) Diese Wahrheit wird zur „Regel", zum „Maßstab" (ὁ τῆς ἀληθείας κανών Ref. X, 5, 2),[3]) an

---

unter alle Gläubigen auf der ganzen Welt gebracht hat (Ref. IX, 6). Diese Häresie, welche die Ursache des Übels für alle Gläubigen darstellt, ist der durch Noet gestiftete Monarchianismus. Besonders die Begünstigung durch die beiden Bischöfe Zephyrin und Kallist hat dieser Häresie ihre unheilvolle Verbreitung verschafft (Ref. IX, 7).

[1]) Ref. IX, 7, 1, Gr. chr. Schr. Hipp. III, S. 240, 21, 22: ἀνδρὸς ἰδιώτου καὶ αἰσχροκέρδους, vgl. auch a. a. O. IX, 11 S. 245, 14—16: ἄνδρα ἰδιώτην καὶ ἀγράμματον καὶ ἄπειρον τῶν ἐκκλησιαστικῶν ὅρων ὃν πείθων δόμασι καὶ ἀπαιτήσεσιν ἀπειρημέναις ἦγεν εἰς ὃ ἐβούλετο (sc. ὁ Κάλλιστος), ὄντα δωρολήπτην καὶ φιλάργυρον. ⁘.

[2]) Ref. VII, 32, 6: ἀπὸ τοῦ της ἀληθείας κηρύγματος; Euseb. h. e. V, 28, 3, ähnlich: τὴν ἀλήθειαν τοῦ κηρύγματος.

[3]) R. Seeberg, D. G. I, 3. Aufl. 1922, S. 372: „Was zunächst die sprachliche Form anlangt, so bedeutet κανὼν τῆς ἀληθείας, regula veritatis oder κανὼν τῆς πίστεως, regula fidei den Maßstab, wie er in der Wahrheit oder in dem Glauben gegeben ist."

dem jede einzelne Lehre sich auszuweisen hat, ob sie mit ihm, und sei es auch nur zum Teil, in Einklang steht, d. h. ob die betreffende Gemeinschaft ebenso wie die Kirche bekennt (Ref. VIII, 18, 2; 19, 2; 20, 1). Die Definition: Bestimmung der Wahrheit (ὁ ὅρος τῆς ἀληθείας) wird den Betrug der Häresie allein schon offenbar machen und widerlegen (Ref. X, 5, 1. 2). Mit dem Stab der Wahrheit will Hippolyt die Hydra der Häresie töten (a. a. O. V, 11). Daher begnügt er sich nicht mit dem Aufzeigen der fremdartigen Lehren (a. a. O. Praef. 7) oder mit der bloßen „Zerstörung" (ἀνατροπή) der gegnerischen Meinung (c. Noet. 4), sondern in beiden antihäretischen Schriften, die uns erhalten sind, sowohl in der Refutatio wie in contra Noetum, entfaltet er als krönenden Abschluß die „Wahrheit", bringt er die ἀπόδειξις τῆς ἀληθείας (Ref. X, 5, 2; 32. 33; c. Noet, 8; 17. 18).[1]) Hippolyt bezeichnet diese Zusammenfassung der wahren Lehre als λόγος ὀρθός (Ref. Praef. 6), ὁ περὶ τὸ θεῖον ἀληθὴς λόγος (Ref. X, 34, 1), ὁ τῆς ἀληθείας λόγος (Ref. X, 6, 1; c. Noet. 17), ὁ περὶ ἀληθείας λόγος (Ref. IX, 31, 2; c. Noet 8), ὁ τῆς ἀληθείας ὅρος, ὁ ὅρος ἀληθής (Ref. X, 5, 1), ὁ τῆς ἀληθείας κανών (Ref. X, 5, 2).[2]) Die „Wahrheit" ist also der Inhalt eines „Lehrbegriffes" (λόγος), einer „Lehrbestimmung (ὅρος)[3]) oder „Regel" (eines „Maßstabes" = κανών). Sie ist also formell eine „Lehre" neben und im Gegensatz zu den vielen Lehren der Häretiker, und als „Wahrheit" erhebt sie notwendig den Anspruch, „Maßstab" oder „Regel" für alles Denken und Reden von Gott, die „wahre" oder „richtige Lehre"

[1]) Ref. X, 5, 2, Gr. Chr. Schr. Hipp. III, S. 265, 16—20: ... εἰ καὶ ... ἱκανῶς τὸν τῆς ἀληθείας κανόνα ἀφθόνως τοῖς βουλομένοις ἐπεδείξαμεν, ἀλλὰ γὲ καὶ νῦν οὐκ ἄλογον ἐκρίναμεν ἐπὶ πᾶσι τοῖς Ἕλλησι δεδοκημένοις καὶ αἱρετικοῖς ὡσεὶ κορωνίδα τῶν βίβλων ἐπενέγκαι ταύτην τὴν ἀπόδειξιν διὰ τῆς δεκάτης βίβλου. ὁ περὶ τὸ θεῖον ἀληθὴς λόγος (Ref. X, 34, 1) in X, 32f.; c. Noet. 8, ed. Lag., S. 50, 12—14: ἐπειδὴ οὖν ἤδη καὶ ὁ Νόητος ἀνατέτραπται, ἔλθωμεν ἐπὶ τὴν τῆς ἀληθείας ἀπόδειξιν, ἵνα συστήσωμεν τὴν ἀλήθειαν, ὁ της ἀληθείας λόγος (c. Noet. 17. 18, ed. Lag., S. 55, 23f.).

[2]) Euseb. h. e. V, 28, 13: ὁ τῆς πίστεως τε ἀρχαίας κανών.

[3]) Ὅρος ursprünglich im wörtlichen Sinne „Grenze", daher wird dem Äon, der das Pleroma begrenzt ὅρος als Eigenname beigelegt in Ref. VI, 31, 5; im übertragenen Sinne als „philosophische Definition" VII, 18, 4; VII, 19,5; als „Gesetz" im allgemeinen Sinne, „Naturgesetz" IX, 30, 7; als „Erlaß", „Dekret" IX, 12, 21 (vgl. Graf Preysing in Ztschr. Kath. Theol. 1919, Bd. 43, S. 359f.). Graf Preysing möchte ὅρος im Blick auf seine inhaltliche Gestaltung mit „Glaubensinhalt" = „summa" übersetzen. Ich schlage jedoch entsprechend der scharf ausgeprägten Verwendung durch Hippolyt als antihäretische Abgrenzung der Lehre „Lehrbestimmung" vor. Vgl. auch G. Kittel, Theol. Wörterbuch z. N. T., III, 600ff. zum Begriff κανών.

zu sein. Betrachten wir nun den λόγος oder κανὼν τῆς ἀλήθειας dort, wo Hippolyt ihn inhaltlich ausführt (Ref. X, 32. 33 und c. Noet. 17. 18), näher, so fällt schon äußerlich der beträchtliche Umfang dieser Wahrheitsregel auf. Auch inhaltlich trifft das zu, denn sowohl in c. Noet. 17. 18 wie Ref. X, 32. 33 enthält sie alle für die Lehre von Gott und Christus wichtigen Bestandteile, insbesondere die Logoschristologie. In Einzelheiten des Inhalts wie im Wortlaut wahren beide Vorlagen untereinander volle Freiheit. C. Noet. 17. 18 liegt der Schwerpunkt auf der Gottmenschheit des in der Welt erschienenen Christus, Ref. X, 32. 33 auf dem Reden des Logos in der gesamten Heilsgeschichte von der Schöpfung an. Es ist klar, daß es sich beide Male um eine „Lehrsumme"[1]) handelt. „So hat Hippolyt seine Refutatio mit einer Wahrheitsregel beschlossen, die ein ganzes theologisches System mit Einschluß der Heilsgeschichte in sich umfaßt."[2]) Trotzdem zeichnet sich diese „wahre Lehre" von der Gottheit gegenüber den Spitzfindigkeiten kunstvoller Abhandlungen und den eitlen Versprechungen der Häretiker, die sich mit fremden Federn schmücken, durch erhabene Einfachheit aus (Ref. X, 34, 2).

An einigen Stellen tritt außer diesem formell wie inhaltlich weit gefaßten λόγος τῆς ἀληθείας eine Formel hervor, die in ihrer stereotypen, traditionelles Gepräge tragenden Gestalt nur als ein auch Hippolyt schon überliefertes Bekenntnis (Symbol) gedeutet werden kann. Hippolyt bezeugt in der Tat eine ältere Form des altrömischen Taufsymbols.[3])

[1]) Kattenbusch, Das apost. Symbol, II, 1897, S. 358.

[2]) R. Seeberg, D. G. I, 3. Aufl., 1922, S. 380, Anm. 3. In dieser auch bei Tertullian zutage tretenden Eigentümlichkeit der Glaubensregel sieht Alex. Beck, Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian, 1930, S. 52 eine der regula iuris verwandte Struktur, die von dem Juristen Paulus folgendermaßen definiert wurde: „Regula est quae rem quae est breviter enarrat. Non ex regula ius sumitur, sed ex iure quod est regula fiat." Insofern demnach die regula fidei „die Zusammenfassung des göttlichen Gesetzesrechts" ist (a. a. O. S. 51), erklärt sich die Tatsache, daß sie bei den verschiedenen frühen Kirchenschriftstellern zwar in den hauptsächlichen dogmatischen Lehrsätzen übereinstimmt, jedoch in den Einzelheiten insofern sich verschieden darstellt, als die jeweilige apologetisch-polemische Situation zu verschiedener Entfaltung der Grundsätze nötigt.

[3]) S. insbesondere R. Seeberg, Z. Gesch. d. Entsthg. d. apost. Symbols, Z. K. G. 1922, Bd. 40, N. F. 3, S. 8ff. Ders. D. G. I, 3. Aufl. 1922, S. 215ff.; H. Lietzmann, Die Urform d. apostol. Glaubensbekenntnisses, S. B. A. 1919, S. 269ff., ders. „Symbolstudien" XIV ZNW 26, 1927, S. 75ff. D. B. Capelle: Les origines der Symbole romain, Rech. de théol. anc. et méd. 2, 1930, S. 5. Den einzelnen Unterschieden in den Auffassungen genannter Verfasser braucht hier nicht nachgegangen zu werden.

Klar erwähnt ist ein Taufbekenntnis im Komm. z. Dan. I, 16, 5: διὰ γὰρ τῆς πίστεως τῆς εἰς Χριστὸν καὶ διὰ τῆς ἀγάπης τῆς πρὸς τὸν θεὸν λαμβάνει τὸ λουτρὸν ὁμολογοῦσα ἡ ἐκκλησία.[1]) Den Wortlaut des Taufbekenntnisses teilt Hippolyt in seiner Kirchenordnung[2]) mit, ebenso lehnt er sich im Bekenntnis der Presbyter (c. Noet. 1, 8. 18)[3]) an

[1]) Bonwetsch, (Studien z. d. Komm. Hippolyts zum Buche Dan. u. Hohenl., T. U. 16, 2, 1897, S. 60) möchte in Komm. z. Dan. I, 16, 5 außer dem Bekenntnis eine Taufansprache analog Did. I, 2 angedeutet sehen, welche das Gebot der Liebe enthält.

[2]) Vgl. Hauler, Didasc. Apost. Fragm., 1900, LXXIII 1—12, S. 110ff. und R. Seeberg, ZKG 1922, Bd. 40 N. F. 3, S. 8, Anm. 1; ders. D. G. I, 3. Aufl. 1922, S. 220. Eine Rekonstruktion des hippolytischen Symbols und Vergleich mit dem altrömischen Symbol bei Lietzmann, Symbolstudien XIV, ZNW 1927, S. 81, vgl. jetzt auch ders., Gesch. d. alt. Kirche II, 1936, S. 100ff. Da das Symbol bei L (Hauler) Einflüsse durch R (Altröm. Symbol) erfahren hat, als es ins Lateinische übertragen wurde, muß das ursprünglich hippolytische Symbol mit Hilfe späterer Überarbeitung in Testamentum Domini und Canones Hippolyti wiederhergestellt werden. Die äthiopischen, arabischen und koptischen Versionen weichen von L stark ab und sind mit beträchtlichen späteren Zusätzen versehen.

[3]) c. Noet. 1, ed. Lag., S. 43, 25—30: .... πρὸς ὃν ἀνταποκρίνονται οἱ πρεσβύτεροι Καὶ ἡμεῖς ἕνα θεὸν οἴδαμεν ἀληθῶς. οἴδαμεν Χρίστον, οἴδαμεν τὸν υἱὸν παθόντα καθὼς ἔπαθεν, ἀποθανόντα καθὼς ἀπέθανεν, καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ καὶ ὄντα ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς καὶ ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς. καὶ ταῦτα λέγομεν ἃ ἐμάθομεν. Es wird ausdrücklich auf die Tradition Wert gelegt, jedoch weicht diese zweigliedrige Formel vom Wortlaut des Symbols der K. O. mehr ab, als es in c. Noet 8 (s. unten) der Fall ist. c. Noet. 1 ist ein Beispiel dafür, daß christologische Bekenntnisse ursprünglich selbständig für sich bestanden (Phil. 2; 1. Petr. 3; Ignatius und Irenäus) und daß die zweigliedrige Formel sich die Elemente der späteren Christologie eingliedert (Schon 1. Tim. 6, 13; 2. Tim. 4, 1; Iren. adv. haer. III, 4, 1f. und Acta Justini 2). Vgl. hierzu Lietzmann, Symb. stud. XIV, ZNW 1927, S. 89 und 92). c. Noet. 8, ed. Lag., S. 50, 1—3: ἀνάγκην οὖν ἔχει καὶ μὴ θέλων. ὁμολογεῖν πατέρα θεὸν παντοκράτορα καὶ Χριστὸν Ἰησοῦν υἱὸν θεοῦ θεὸν ἄνθρωπον γενόμενον. Am Schluß von c. Noet. 18, ed. Lag., S. 57, 14f. nehmen die Ausführungen hymnischen Rhythmus an. Dabei fließt der Text des Taufsymboles ein: ... καὶ ἐκ δεξιῶν πατρὸς καθίζεται καὶ ζώντων καὶ νεκρῶν παραγίνεται κρίτης. Die beträchtlichen Unterschiede zwischen c. Noet. 1 und 8 zeigen, wie wenig Hippolyt sich an einen bestimmten Symbolwortlaut bindet, sondern nach Bedürfnis frei gestaltet. So nimmt Hippolyt anscheinend in das Bekenntnis hauptsächlich diejenigen Sätze auf, welche ihm zur Widerlegung der Aussagen des Noet (c. Noet. 1, ed. Lag., S. 43, 13f.) nötig scheinen. Kattenbusch, Das apost. Symb. II, 1897, S. 354 stellt im Bekenntnis der Presbyter c. Noet. 1 Hippolyts Bestreben nach Abkürzung fest. Über sonstige Spuren des Symbols in Schriften Hippolyts vgl. Kattenbusch, Apost. Symb. II, 1897,

den Wortlaut des Symbols an. Hippolyt kennt das altrömische Symbol, und es hat das Symbol seiner Kirchenordnung beeinflußt. Aber wo ihn liturgische Ordnung nicht unbedingt bindet, wie in der Taufhandlung der Kirchenordnung, verwendet er das altrömische Symbol so, daß er es weder formell noch im einzelnen materiell übernimmt. Kattenbusch[1]) kennzeichnet diesen Tatbestand sehr richtig: „Es steht unverkennbar als ein Maßstab im Hintergrunde. Aber er spricht sich nie darüber aus, wie er es handhabe. Vor allem würde niemand, der R (das altrömische Symbol) nicht kennt, aus seinen (d. h. den uns erhaltenen) Schriften den Wortlaut dieser Formel auch nur annähernd erraten. Wir vermögen kraft dessen, daß wir wissen [von K. gesperrt], wie R lautete, zu konstatieren, daß wiederholt, bzw. wo gerade R anklingt.“ Nimmt doch Hippolyt bei der Darlegung seiner Wahrheitsregel dort, wo man es erwarten sollte, keinen deutlichen Bezug auf das Symbol (Ref. X, 32. 33; c. Noet. 17. 18). Er lehnt sich da, wo er den Akt des Bekenntnisses in Betracht zieht, an den Wortlaut des altrömischen Symbols an (c. Noet. 1. 8), um das Alter und die Unveränderlichkeit der Wahrheit, d. h. der Kirchenlehre darzutun, aber sofort erweitert er ihn durch seine eigene Interpretation. So wird c. Noet. 1, obwohl die Presbyter ausdrücklich feststellen: καὶ ταῦτα λέγομεν ἃ ἐμάθομεν,[2]) die Bindung an den

S. 359f. In Euseb. h. e. V, 28, 13 wirft Hippolyt (?) den Theodotianern vor, sie hätten (τὸν) πίστεως τε ἀρχαίας κανόνα verworfen. Daß damit das altrömische Symbol gemeint sei, ist unwahrscheinlich. Selbst Kattenbusch (a. a. O. S. 355), der starke Neigung zeigt, dies anzunehmen, muß zugeben: „Daß er (Hippolyt) das Symbol im Sinne habe, ist freilich auch nicht nach der Stelle an sich klar, doch aber nach den Umständen.“ Ich meinerseits glaube, daß Bezeichnungen wie τὴν ἀλήθειαν τοῦ κηρύγματος (V, 28, 3), τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ φρονήματος (V, 28, 6) einen formell und inhaltlich umfangreicheren λόγος της ἀληθείας ähnlich dem von Ref. X, 32. 33; c. Noet. 17. 18 nahelegen.

[1]) Kattenbusch Apost. Symb. II, 1897, S. 361, Anm. 12. Er fährt etwas später a. a. O. fort: „Wenn man bei Hippolyt sieht, wie wenig ängstlich, gar pedantisch er R im Wortlaut gehandhabt...“ Vgl. auch Hausleiter (Trinit. Glaube und Christusbekenntnis i. d. alt. Kirche, Beitr. z. Förd. chr. Theol., Bd. 25, 4. Aufl., 1920, S. 108: „Es ist auffallend, wie spröde Hippolyt in den uns erhaltenen Schriften sich zu R gestellt hat.“

[2]) Batiffol (L'Eglise naissante et le Catholicisme, 1909, S. 225, Anm. 2) macht darauf aufmerksam, daß diese Formel schon bei Justin vorkommt, Apol. I, 13: ὡς ἐδιδάχθημεν λέγοντες und I, 14, 11 ταῦτα δεδιδάγμεθα καὶ διδάσκομεν. K. Graf Preysing bemerkt in „Echtheit und Bedeutung der dogmatischen Erklärung Zephyrins“, Z. K. Th. 52, 1928, S. 228 richtig, daß der Ausschluß Noets nicht auf Grund der dogmatischen Erklärung selbst, sondern auf Grund des Kommentars erfolgte, den Noet als Modalist zu ihr gab.

Wortlaut des Symbols nur teilweise festgehalten. Wenn Hippolyt den λόγος τῆς ἀληθείας an den Schluß der Schrift c. Noet. stellt (c. Noet. 17. 18), so zeigt das, daß er seine Wahrheitsregel in Übereinstimmung mit dem Symbol (c. Noet. 8!) weiß. Daß die erstere über das Symbol inhaltlich (in der Logoschristologie) hinausgeht, verschlägt ihm nichts. An sich bedarf die Wahrheitsregel keiner Legitimation durch das Symbol, denn Ref. X, 32. 33 wird sie ohne Bezugnahme auf letzteres entfaltet. Im liturgischen Gebrauch (Taufritus der K. O.) und in dem rechtlichen Akt der Verpflichtung eines Gemeindegliedes bei Verdacht der Häresie (c. Noet. 1) hat das Symbol seine Stelle, in der lehrhaft-theologischen Auseinandersetzung mit der Häresie jedoch hat er sich seiner kaum oder doch nur in sehr freier Weise bedient; die mit Tertullian beginnende Konzentrierung der Wahrheitsregel auf das Taufbekenntnis liegt bei Hippolyt nicht vor.[1]) Hippolyts Wahrheitsregel ist die Zusammenfassung der antihäretisch bestimmten ἀλήθεια als der gesamten, an Gott und Christus orientierten Heilslehre, aber keine feststehende Formel. Wenn er Ref. Praef. 6 diese „richtige Lehre" (λόγος ὀρθός) als in apostolischer Nachfolge überkommen und als „apostolische Überlieferung" bezeichnet (c. Noet. 17: πιστεύσωμεν οὖν ... κατὰ τὴν ἀποστολικὴν παράδοσιν), andererseits aber ihren Umfang beliebig verengt oder erweitert, so folgt, daß sie eine mündliche Überlieferung der Apostel im Gegensatz zu ihrer schriftlichen Hinterlassenschaft in der Heiligen Schrift ist, welch erstere von den Nachfolgern der Apostel in der Kirche fortgepflanzt wird.

[1]) Das erscheint nicht verwunderlich, wenn man sich vergegenwärtigt, daß in jenem Zeitabschnitt noch kein als allgemein verbindlich anerkanntes Bekenntnis nachweisbar ist. Verschiedene Formeln von orientalischem und altrömischem Typus sind in Rom im zweiten Jahrhundert noch in Gebrauch gewesen, die altrömische wie orientalische Symbolform stehen neben den dreigliedrigen Formeln des Justin, Irenäus, Tertullian und Hippolyt, beeinflussen sich gegenseitig und erfahren lokal wie dogmatisch bedingte Veränderungen. Noch lange ist „die liturgische Freiheit der Formgebung" lebendig (H. Lietzmann, Symb. stud. XIV, ZNW 1927, S. 86 und S. 94f.). In Hippolyt (und seinem Zeitgenossen Tertullian) wird eine wichtige Stufe der Entwicklung des altchristlichen Symbols erkennbar: 1. Während vorher die Bekenntnisaussagen über die Christologie selbständig bestanden oder als vierter Artikel an eine dreigliedrige Formel angehängt wurden (Iren. I, 10, 1; Harvey I, S. 90), scheinen sie zum ersten Male von Hippolyt und Tertullian in den zweiten Artikel ihrer Formeln aufgenommen zu sein. 2. Die außerordentlich starke Beeinflussung des hippolytischen Symbols in der K. O. durch den altrömischen Typ (R) (ebenso vielleicht bei Tert.) zeigt das altrömische Symbol im Begriffe, sich im Abendland durchzusetzen.

b) Der Beweis für die Wahrheit

Wir werden damit weitergeführt zu dem Beweis, den Hippolyt zu erbringen hat, um seine Behauptung zu rechtfertigen, die Lehre der Kirche sei die „Wahrheit". Den Beweis führt er, indem er die kirchliche Lehre α) als die (speziell mündliche) Lehre der Apostel und β) als in der Heiligen Schrift enthalten nachweist.

α) Die Wahrheit als Lehre der Apostel, überliefert durch das Amt der Nachfolger. Die „Presbyter" als Gewährsmänner der Tradition

Die Kirche ist im Besitz des Heiligen Geistes, des apostolischen Amtes und dadurch der „richtigen Lehre" (Ref. Praef. 6. u. 7.): ταῦτα [τὰ κρύφια der Häresien] δὲ ἕτερος οὐκ ἐλέγξει ἢ τὸ ἐν ἐκκλησίᾳ παραδοθὲν ἅγιον πνεῦμα, οὗ τυχόντες πρότεροι οἱ ἀπόστολοι μετέδοσαν τοῖς ὀρθῶς πεπιστευκόσιν· ὧν ἡμεῖς διάδοχοι τυγχάνοντες τῆς τε αὐτῆς χάριτος μετέχοντες ἀρχιερατείας τε καὶ διδασκαλίας καὶ φρουροὶ τῆς ἐκκλησίας λελογισμένοι ... οὐδὲ λόγον ὀρθὸν σιωπῶμεν ... καὶ ὅσα παρέχει τὸ ἅγιον πνεῦμα πᾶσιν ἀφθόνως κοινωνοῦντες. οὐ μόνον ἀλλότρια δι' ἐλέγχου εἰς φανερὸν ἄγοντες, ἀλλὰ καὶ ὅσα ἡ ἀλήθεια ὑπὸ τῆς τοῦ πατρὸς χάριτος παραλαβοῦσα ἀνθρώποις διηκόνησε, ταῦτα ... κηρύσσομεν. „Kein anderer wird (die Häresien) widerlegen als der in der Kirche überlieferte Heilige Geist." Dieser programmatische Satz umschließt einen doppelseitigen Tatbestand. 1. Als entscheidende Faktoren in der Überlieferung des Heiligen Geistes erscheinen die Apostel und ihre Nachfolger.[1]) Die „Nachfolger" empfangen dieselbe Gnade wie die Apostel, den Heiligen Geist, und erhalten dadurch deren dreifaches Amt: das Hohepriestertum, das Lehramt und das Wächteramt. Der Heilige Geist ist also in diesem Zusammenhang der spezifisch apostolisch-bischöfliche Amtsgeist. Das Amt der Apostel setzt sich in dem der „Nachfolger" — ohne Zweifel der Bischöfe — fort. Die Vollmacht der „Nachfolger" ist eine abgeleitete, sie bleibt ihrem Wesen nach eine apostolische, in der Gewalt jedes Bischofs manifestiert sich diejenige der Apostel.[2]) Ist die

[1]) Es ist nach der Sachlage selbstverständlich, daß der Gen. d. Rel. pron. ὧν ἡμεῖς οἱ διάδοχοι sein Beziehungswort in οἱ ἀπόστολοι hat. Vgl. z. Folgenden D. v. d. Eynde, Les normes de l'enseignement chrétien dans la litt. patristique, 1933, S. 212—216.

[2]) „Die Träger des Amtes haben das Ansehen, als sei jener erste, von dem die Kette ausging, gleichsam in ihnen inkarniert" (Harnack, Entsth. und

Häresie durch einen „Geist des Betruges" hervorgerufen und beherrscht, und kann sich die διαδοχή ihrer Lehrer nur auf einen Häresiarchen zurückführen, so ist dagegen die Kirche Schöpfung und Wirkungsstätte des Heiligen Geistes, und die διαδοχή ihrer Bischöfe leitet sich von den Aposteln ab. Die Überlieferung des Heiligen Geistes in der Kirche, sofern seine Wirkung die „wahre Lehre" ist, geschieht durch das Mittel der apostolischen Sukzession.[1]) 2. Die apostolische Sukzession erhält ihre inhaltliche Erfüllung und ihren Zweck dadurch, daß sie die Garantin der

---

Entw. d. Kirchenverf., 1910, S. 87). Schon im ersten Clemensbrief c. 42. 44 „werden die Beamten der zweiten Generation usw. in das göttliche System der „missio" hineingezogen, das von Gott zu Christus, von Christus zu den Aposteln und von den Aposteln zu den Beamten der ersten Generation geht. Ihr Amt ist also auch durch den Willen Gottes stabilisiert und dadurch auf die himmlische Höhe gehoben" (A. v. Harnack, Das Schreiben der römischen Kirche an die korinthische ..., 1929, S. 96). Denn der Fortbestand des Amtes der Bischöfe beruht auf Anordnung der Apostel. Allerdings weist Harnack (a. a. O. S. 97) auf die Grenzen solcher Inanspruchnahme des ersten Clemensbriefes für die kirchliche Sukzessionstheorie insofern hin, als Clemens noch nicht sage, „welchen autoritativen Inhalt das Amt der Bischöfe und Diakonen" im einzelnen hat, und daher das Amt des monarchischen Bischofs aus dem ersten Clemensbrief noch nicht abzuleiten sei. Vgl. die Besprechung dieser Harnackschen Arbeit von H. Koch in Th. Lit. Ztg. 1930, Sp. 250—253; zum Stand der Verfassung im ersten Clemensbrief K. Müller, Kirchengeschichte I, 2. Aufl., S. 113.

[1]) Einige Sätze aus Const. Apost. VIII, 1f. (Περὶ Χαρισμάτων) seien wegen der in ihnen ausgesagten Verbindung von apostolischem Geist mit der Sukzession in Charismen hierher gestellt. Trotz der formellen Übereinstimmung mit Ref. Praef. 6 besteht natürlich ein fundamentaler Unterschied zwischen der Sukzession des Episkopates und derjenigen solcher Charismen, von denen Const. Apost. VIII, 1f. handelt. VIII, 1, 1: εἰκότως, ὡς ἂν τετελειωμένων ἡμῶν (sc. ἀποστόλων) φησὶν ἅπασιν ἅμα περὶ τῶν ἐξ αὐτοῦ δεδομένων χαρισμάτων διὰ τοῦ πνεύματος... (folgt Mark. 16, 17. 18). 1, 20: τούτων τῶν χαρισμάτων πρότερον ἡμῖν δοθέντων τοῖς ἀποστόλοις μέλλουσι τὸ εὐαγγέλιον καταγγέλλειν πάσῃ τῇ κτίσει, ἔπειτα δι' ἡμῶν πιστεύσασιν ἀναγκαίως χορηγουμένων. 1, 21: καὶ τὸ μὲν εἶναι Χριστιανὸν ἐφ' ἡμῖν, τὸ δὲ ἀπόστολον ἢ ἐπίσκοπον ἢ ἄλλο τί (sc. χάρισμα) οὐκ ἐφ' ἡμῖν, ἀλλ' ἐπὶ τῷ διδόντι θεῷ τὰ χαρίσματα (Didascalia et Constit. Apost. ed. Funk, 1906, S. 460). Eine gewisse Übereinstimmung mit Ref. Praef. 6 läßt sich auch in den ersten Sätzen des Epiloges aus dem Diognetbriefe c. 11, 12 feststellen: ἀλλὰ ἀποστόλων γενόμενος μαθητὴς γίνομαι διδάσκαλος ἐθνῶν· τὰ παραδοθέντα ἀξίως ὑπηρετῶ γινομένοις ἀληθείας μαθηταῖς· 11, 2: τίς γὰρ ὀρθῶς διδαχθεὶς καὶ λόγῳ προσφιλὴς γενηθεὶς οὐκ ἐπιζητεῖ σαφῶς μαθεῖν τὰ διὰ λόγου δειχθέντα φανερῶς μαθηταῖς ... (Die Apostol. Väter Ausg. v. K. Bihlmeyer, 1924, S. 148).

richtigen, apostolischen Lehre ist.[1]) Die Apostel übermittelten den Heiligen Geist den „Rechtgläubigen" (denen, die richtig geglaubt haben). Die Wirkung des Heiligen Geistes besteht im „richtigen Glauben". Die „Nachfolger" der Apostel verschweigen nicht die „richtige Lehre" (λόγον ὀρθόν) und teilen „allen" Menschen[2]) mit, „was der

---

[1]) E. Caspar (Die älteste römische Bischofsliste ..., 1926, S. 444 [230]) charakterisiert das Verhältnis von Sukzession und Lehre: „‚Apostolische Sukzession' und ‚apostolische Lehrtradition' sind ... nicht allein parallele, sondern nahe verwandte Begriffe, die man genetisch verknüpfen oder einfach miteinander vertauschen kann: Die Sukzession ist das Gefäß, dessen Inhalt die Lehrtradition ist, oder die Verkörperung dieser Idee, das Concretum, das jenem Abstractum entspricht." Caspar (Bischofsliste, S. 443ff.) hat über den Wortsinn von διαδοχή in der altchristlichen Literatur festgestellt, daß dieser Begriff ursprünglich das Weiterempfangen (oder „dogmatisch Lehrübernahme", Kohlmeyer, Zur Ideologie des ältesten Papsttums, Th. St. Kr. 1931, S. 231) bedeutet wie παράδοσις das Weitergeben vom einen zum andern, und daß erst Eusebius seinen Sinn in eine „Aufeinanderfolge von Personen gleicher Art" umbiegt (Formulierung Klausers, Anfänge der römischen Bischofsliste, Bonner Zeitschrift, S. 196). Caspar betrachtet diese Sinnveränderung als einen Beweis für den von ihm aufgestellten Unterschied zwischen „dynamischen" Sukzessionenreihen und „statischen" Bischofslisten. Ohne in die begriffsgeschichtliche Begründung eingreifen zu wollen und zu können, scheint mir doch der Unterschied als zu groß gesehen. Denn mindestens für Rom läßt sich meines Erachtens eine Verbindung von Sukzessionenreihe und Amtsnachfolge seit 1. Clem. 22, 4; 41, 1. 2 nicht leugnen (vgl. E. Kohlmeyer, Zur Ideologie des ältesten Papsttums, S. 233: „Sobald der Sukzessionsbegriff in Rom auftritt, ist er mit dem Amt, den Beamteten ohne Unterscheidung verbunden.") Für Irenäus gibt Caspar selbst die nach seiner Ansicht zum erstenmal aufgestellte Sukzession der Bischöfe zu (Bischofsliste, S. 252), und wie will man in Hippolyts Ref. praef. 6 anders übersetzen als mit „Nachfolger"? Das notwendig korrelative Verhältnis von Nachfolge und Lehrübergabe bestätigt Caspar selbst in dem bereits angeführten Satze „Bischofsliste" S. 444. Den Grund für die Tatsache, daß man zunächst die Bischofslisten nur als Namenreihen ohne nähere chronologische Ausgestaltung führt, formuliert Klauser (a. a. O. S. 208) sehr treffend: „An diesen Listen interessierte ursprünglich nicht die einzelne Person, noch weniger hatte man Interesse für die Zeit, in der die angeführten Männer lebten; Wert besaß nur die Liste als Ganzes, insofern sie die Verkettung der gegenwärtigen Lehrverkündigung mit den Aposteln aufzeigte."

[2]) Es scheint mir für die Klärung des schwierigen Verhältnisses von „Rechtgläubigen" und „Nachfolgern" von Wichtigkeit zu sein, wer die Adressaten der Refutatio sind. Sehen wir dabei von ihrer sozial vornehmen Stellung ab, welche Graf Preysing in „Der Leserkreis der Philos.", Z. f. Kath.

Heilige Geist gewährt", d. i. die Wahrheit (ἡ ἀλήθεια), die „richtige Lehre". Sofern sie aber die Gabe jenes Heiligen Geistes ist, der zuerst durch die Apostel überliefert wurde, ist sie zugleich die „apostolische Überlieferung" (ἡ παράδοσις τῶν ἀποστόλων c. Noet. 17).[1]) Die Überlieferung des Heiligen Geistes sichert der Kirche den Besitz der apostolischen, richtigen Lehre, der Wahrheit und dies durch die — mündliche — Überlieferung der „Nachfolger" der Apostel, während die Häresien nur eine bunte Mannigfaltigkeit von Lehren einzelner Lehrer aufweisen können. — Apostolische Sukzession und „richtige Lehre", bzw. „richtiger Glaube" bedingen einander notwendig als die beiden Ausdrucksformen des Sachverhaltes, den der programmatische Satz enthält: „Kein anderer wird (die Häresien) widerlegen als der in der Kirche überlieferte Heilige Geist." Die apostolische Sukzession der Bischöfe hat also für die Kirche grundlegende Bedeutung, gewährleistet sie ihr doch den Besitz der „richtigen Lehre", der Wahrheit, weil ihre Lehre die Lehre der Apostel ist. Es ist durchaus keine Unterwerfung dieser apostolisch-kirchlichen Überlieferung unter die subjektive Willkür, wenn Hippolyt sie in größter Freiheit im Sinne seiner Theologie, also etwa der Logoslehre interpretiert, denn als „Nachfolger" lehrt er kraft des Geistes der Apostel. Es kann schließlich keine Neuerung — ein solches Unterfangen lehnt Hippolyt immer ab (de ant. 2; Ref. VIII, 19, 2)[2]) —, sondern nur eine Entfaltung der alten apostolischen Wahrheit sein. Auch das Sakrament der Taufe hat die Kirche von den Aposteln empfangen (griech.

Theol. 1914, 38. Jahrg., S. 421 ff. herausgestellt hat, so fällt die ökumenische Bestimmung der Leserschaft auf. Einerseits darf man aus der ganz konkreten, römisch-kirchliche Verhältnisse betreffenden Polemik in Buch IX die Adressaten in den Christen speziell der römischen, aber auch aller Kirchen sehen. Andererseits wendet sich Hippolyt an „die Menschen" Ref. Praef. 5; IX, 31, 2; an die Zeitgenossen (οἱ παρόντες IX, 31, 2), an Hellenen, Barbaren, Chaldäer, Assyrer, Ägypter, Libyer, Inder und Äthiopier, Kelten und Römer, alle, welche Europa, Asien, Libyen bewohnen (X, 34, 1f.), ihnen bietet er „die wahre Lehre vom Göttlichen" (X, 34, 1), „allen" die „richtige Lehre" (Ref. praef. 6). Der Repräsentant der wahren Lehre, d. h. der Lehre seiner Kirche, tritt der übrigen Menschheit gegenüber, möge sie nun Christen der anderen rechtgläubigen Kirchen (Ref. IX, 12, 15), Häretiker und Heiden umfassen. Vgl. auch E. Schwartz, Zwei Predigten Hippolyts, SBBA 1936, S. 45.

[1]) c. Noet. 17, ed. Lag., S. 55, 17 f.: πιστεύσωμεν οὖν ... κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀποστόλων.

[2]) De antichr. 2, Gr. chr. Schr. Hipp. I, 2, S. 5, 13: οὐδὲν καινοτομεῖν ἐπιχειροῦμεν. καινίζουσι (die Montanisten) Ref. VIII, 19, 2 a. a. O. III S. 238, 16, 17.

Fragm. zu Ruth).[1]) Im apostolischen Kerygma ist das ganze Heil beschlossen, eine neue Offenbarung ist unmöglich. Wenn die Montanisten ihre Prophetie als Reden des Parakleten über die heiligen Schriften, über die Apostel und jedes Charisma, ja über Christus selbst erheben, so stellen sie sich dadurch außerhalb der Kirche. Was die Träger der διαδοχή in der Kirche als „richtige Lehre" vertreten, ist „Wahrheit". Daher genügt an sich der Nachweis des außerkirchlichen Ursprungs häretischer Lehren vollkommen, um sie zu widerlegen. Die apostolische Sukzession ist die historische und institutionelle Voraussetzung für die Kirche als Inhaberin der Wahrheit und Garantin der Rechtgläubigkeit ihrer Glieder.[2]) Die Kirchenordnung Hippolyts erhebt im Prolog

---

[1]) Gr. Fragm. z. Ruth, Gr. chr. Schr. Hipp. I, 2, S. 120, 6.

[2]) In seiner instruktiven Arbeit „Der Ursprung des katholischen Traditionsprinzips", 1931, zeigt Jos. Ranft die formale Verwandtschaft des altkirchlichen Traditionsprinzips mit der Traditionslehre des Spätjudentums und der hellenistischen Mysterienreligionen. Aus den mannigfachen beachtenswerten Einzelmomenten sei nur dies hervorgehoben, daß sowohl Judentum als auch Mysterienreligionen wie schon die griechischen Philosophenschulen die Unversehrtheit ihrer Lehre durch die ununterbrochene Kette von Tradenten unbestrittener Autorität zu sichern und zu erweisen strebten (vgl. besonders a. a. O. S. 143ff. bzw. 179ff.). Und zwar gilt im Rabbinismus nur der als authentischer, offiziell anerkannter Tradent der heiligen Lehre, dem in der Handauflegung Amtsgeist und Amtsgewalt seiner Lehrer, letztlich des Moses vermittelt worden, d. h. der also ordiniert ist (a. a. O. S. 104). Im Hellenismus entspricht dem in gewissem Sinne die „Weihe" als die Übergabe des „geistig-hieratischen Überlieferungsbesitzes" (a. a. O. S. 184). Ranft bemüht sich endlich um den Nachweis, daß es sich in den auffallenden Analogien in der Formulierung des Traditionsprinzips selbst nicht nur um einen „natürlich-menschlichen Parallelismus", begründet in einer „allgemeinmenschlich-religiösen Kategorie" handelt, sondern daß hier „genetische Zusammenhänge" zwischen Urchristentum einerseits und Spätjudentum sowie Hellenismus andererseits vorliegen (a. a. O. S. 211). Über seine dankenswerten Aufstellungen hinaus bleibt gerade in diesem Bereich noch viel zu tun. (Vgl. hierzu auch A. Deneffe, Der Traditionsbegriff, Münster 1931.) An Tertullians Aussagen über die Tradition erkennt A. Beck, Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian, 1930, S. 56f. die rechtliche Prägung des kirchlichen Traditionsgedankens im Sinne eines „Eigentumsrechtes der Einzelkirchen an der lex fidei", das sie durch ihre Sukzessionsträger wahrnehmen. „Das Eigentum am Glauben wird gewissermaßen als Sache von einem bischöflichen Vertreter der Eigentümerkirche dem Nachfolger als traditionell übertragen gedacht." „In dieser sachenrechtlichen Verbindung von Kirche und Glauben" „heißen die Apostel ‚auctores' (Vorgänger im Eigentumsrechte) und die vorhergehenden Bischöfe ‚antecessores, posses-

und Epilog ebenfalls den Anspruch, die „apostolische Überlieferung" zu bieten. Die Form, in welcher das geschieht, entspricht nicht ganz derjenigen des Prologs der Refutatio, außerdem ist der Inhalt der „Überlieferung" bei beiden Schriften verschieden: In der Refutatio (und in c. Noet.)[1]) bietet Hippolyt die dogmatische Überlieferung der Kirche, in der K. O. ist sie verfassungsrechtlich-liturgischen Inhalts. Nach Hauler[2]) (L) lautet der Prolog der K. O.: „Ea quidem, quae verba fuerunt, digne posuimus de donationibus, quanta quidem Deus a principio secundum propriam voluntatem praestitit hominibus offerens sibi eam imaginem, quae aberraverat. Nunc autem ex caritate, quam in omnes sanctos habuit, producti ad verticem traditionis, quae catecizat, ad ecclesias perreximus, ut ii, qui bene ducti sunt, eam, quae permansit usque nunc, traditionem exponentibus nobis custodiant et agnoscentes firmiores maneant, propter eum, qui nuper inventus est per ignorantiam lapsus vel error, et hos, qui ignorant, praestante sancto spiritu perfectam gratiam eis, qui recte credunt, ut cognoscant, quomodo oportet tradi et custodiri omnia eos, qui ecclesiae praesunt." — Der Epilog macht diese Gedanken deutlicher, er lautet nach der Rückübersetzung Schwartz' aus L (Hauler),[3]) der nur den Anfang bewahrt, und nach dem Kopten

sores'". „Gelegentlich stellt sich Tertullian den Eigentumsübergang an der Heiligen Schrift unter der juristischen Form der Vererbung (haeredatio) vor." A. Beck verweist a. a. O. S. 57 Anm. 5—7 auf Parallelen bei hervorragenden Lehrern des römischen Rechts und stellt speziell für das Erbrecht auf S. 114—115 eine Anzahl rechtlicher Begriffe zusammen (vgl. auch a. a. O. S. 57, Anm. 8).

[1]) c. Noet. 17 (vgl. Anm. 1, S. 102) und der Epilog der KO sind die einzigen Stellen, in denen der Begriff ἀποστολικὴ παράδοσις bei Hippolyt vorkommt (bzw. παράδοσις τῶν ἀποστόλων).

[2]) Vgl. Hauler, Didasc. apost. Fragm. ..., 1900, S. 101 LXVII, 31 bis S. 103 LXVIII, 13. Die Erklärung mancher Einzelheiten im Prolog ist bisher noch nicht zu völlig gesicherten Resultaten gekommen. Ich verweise auf Ed. v. d. Goltz, Unbekannte Fragm. altchristl. Gemeindeordnungen, SBA 1906, I, S. 144—146; Ed. Schwartz, Üb. d. pseudoap. Kirchenordnungen, 1910, S. 38f,; ders. im „Oriens christianus", 1915, S. 347ff.; Connolly, The so-called Egypt. Church Order..., 1916, S. 141—46 und S. 161f. Insbesondere Hennecke, Hippolyts Schr. Apost. Überl. Harnack-Ehrung, 1921, S. 161f. Ders. auch in ZNW 1923, S. 144—146, wo er den Prolog des syr. Oktateuch wiedergibt.

[3]) Schwartz a. a. O. S. 39. Der Epilog steht in L (Hauler) zweimal, jedoch in fragmentarischer Gestalt. Hauler, S. 121 LXXX 30—35: „Haec itaque si cum gratia et fide recta accipiuntur, praestant aedificationem in ecclesia et vitam aeternam credentibus. Custodiri haec consilium do ab omnibus bene

(C): ταῦτα συμβουλεύομαι φυλάσσειν πᾶσιν, ὑμῖν τοῖς εὖ ἐπισταμένοις· πάντων γὰρ ἀκουόντων τὴν ἀποστολικὴν παράδοσιν καὶ φυλασσόντων οὐδεὶς αἱρετικὸς δυνήσεται πλανᾶν οὐδὲ ὅλως ἄνθρωπος· οὕτως γὰρ αὐξάνουσιν αἱ πολλαὶ αἱρέσεις διότι οἱ προιστάμενοι οὐ θέλουσιν μαθεῖν τὴν τῶν ἀποστόλων προαίρεσιν, ἀλλὰ κατὰ τὴν ἑαυτῶν ἡδονὴν πράττουσιν ἃ ἂν βούλωνται καὶ οὐχ ἃ πρέπει· εἴ τινα παρελίπομεν, ἀγαπητοὶ ἡμῶν, ταῦθ᾽ ὁ θεὸς φανερώσει τοῖς ἀξίοις ὁ κυβερνῶν τὴν ἐκκλησίαν ἣ ἂν ἀξία ᾖ ὁρμίσασθαι εἰς τὸν λιμένα τῆς ἀναπαύσεως αὐτοῦ. Im Verfasser der K. O. wie seinen Gegnern dürften Bischöfe zu sehen sein.[1]) Schwere Meinungsverschiedenheiten, welche Ordnungen der Kirche als apostolische Tradition und daher als gültige Richtlinien für die Verfassung und das gottesdienstliche Leben anzusehen seien, scheinen ein Schisma hervorgerufen zu haben. Das hat den Verfasser veranlaßt, eine mit dieser Autorität versehene K. O. zusammenzustellen, damit die über die apostolische Tradition Unterrichteten gegen künftige Verführung gefestigt werden. Dabei fällt dem Heiligen Geist die Aufgabe zu, den Rechtgläubigen die „vollkommene“ Gnade zu verleihen. Sie besteht in der rechten Erkenntnis über die Ordnung der Ämter und ihre Funktionen im Gottesdienst. Heiliger Geist und eine dazu befähigte Person[2]) übermitteln also auch in der K. O. die Erkenntnis der aposto-

sapientibus. Universis enim audientibus apostolicam tra-(ditionem)...“ a. a. O. S. 118, LXXVIII, 30—35: „Haec itaque cum gratia et fide recta glorios(a)e cum audiantur, aedificationem praestant ecclesiae et vitam aeternam credentibus: Quae custodiri moneo ab eis, qui bene sapiunt. Universis enim audientibus apos(tolicam traditionem) ...“ G. Horner, The Statutes of the Apostles..., 1904, S. 331, 26 bis S. 332, 9, im Kopten (C c. 62): „These things are those which we counsel you to keep, you who have sense (lit. heart.). For if all should follow the tradition (paradosis) of the Apostles, these things which they have heard, and keep them, no heretics (hairetikos) will prevail to lead them astray (plana), nor any man at all. For thus the numerous heresies (hairesis) increased (auxane), because that they who were leaders (prohista) would not learn the purpose (prohairesis) of the Apostles; but according to their own pleasures (hedone) do what they like, not what was proper (prepei). If, then we left out anything, or beloved God will reveal them to those who are worthy, steering (keberna) the Church which is — worthy of mooring in the quiet heaven.“

[1]) Das darf man den beiden Umständen entnehmen, daß der Verf. als Garant der Tradition erscheint und außerdem die Gegner προιστάμενοι sind. Im Abendland konnte ihnen nur ein Bischof als gleichberechtigt entgegentreten.

[2]) Der Verfasser schreibt in „schriftstellerischem Plural“, Ed. Schwartz, „Oriens christ.“, 1915, S. 350. Von einem mit apostolischem Geist begabten Amt ist im Prolog direkt keine Rede, wohl aber im Weihegebet für den Bischof der KO selbst.

lischen Überlieferung. Der Heilige Geist wird jedoch auch allen Gläubigen zuteil, spricht doch der Bischof im Gebet seiner Eucharistie zum Antritt seines Amtes: „Et petimus, ut mittas spiritum tuum sanctum in oblationem sanctae ecclesiae; in unum congregans de omnibus, qui percipiunt, sanctis in repletionem spiritus sancti ad confirmationem fidei in veritate...“[1]) Daher kann Hippolyt, nachdem er eine Anzahl disziplinärer Richtlinien aufgestellt hat, die Entscheidung in nicht näher bestimmten Fällen den Gläubigen überlassen, „weil wir alle den Geist Gottes haben“ (Stat. 30 bei E.).[2])

Dem Episkopat fällt die entscheidende Rolle in der Vererbung der apostolischen Überlieferung in der Kirche zu. Daran ist nach den markanten Sätzen von Ref. Praef. 6 nicht zu zweifeln. Aber nicht nur durch die Institution des apostolischen Episkopats, sondern auch durch persönliche Gewährsmänner sieht Hippolyt den Anschluß nach rückwärts, die ununterbrochene Verbindung mit der apostolischen Zeit verbürgt. Er beruft sich zuweilen auf die „Ältesten“, wenn er irgendeiner seiner Entscheidungen — mag sie nun die Auslegung einer Schriftstelle oder einen kirchlichen Brauch betreffen — besonderen Nachdruck verleihen will. Aber die überragende Bedeutung der bischöflichen Sukzession sowie der Abstand von der Generation der Apostelschüler weist den „Ältesten“ als Quelle der Überlieferung nur noch ganz beschränkten Raum zu. Nicht die kirchliche Lehre in ihrer Gesamtheit, sondern nur Einzelentscheidungen von geringerer Wichtigkeit stützt er durch ihre Autorität. Spärlich sind daher jene Stellen, in denen Hippolyt ihr Zeugnis in Anspruch nimmt. Eine Erklärung von Jes. 38, 8 leitet er mit den Worten ein: Ἑυρίσκομεν ἐν τοῖς ὑπομνηματισμοῖς τοῖς ὑπὸ τῶν πρεσβυτέρων ἀναγεγραμμένοις...,[3]) und in der K. O. führt er die

---

[1]) Hauler, a. a. O. S. 107, LXX, 27—31.

[2]) Stat. 30 bei E. Horner a. a. O. S. 150, 2—4: „And if there is aught that we have omitted, decide as is proper, because we all have the spirit of God.“ Ich glaube nicht, daß man in den „allen“ nur Bischof und Presbyter zu sehen hat, spricht doch gerade das oben zitierte Gebet allen Gläubigen den Heiligen Geist zur Befestigung in der Orthodoxie zu, ebenso wie der Prolog. Das Verhältnis dieses Heiligen Geistes zum Amtsgeist des Bischofs wird hier ebensowenig restlos deutlich, wie in Ref. praef. 6 (vgl. S. 164f.).

[3]) Vgl. de Lagarde, Opp. Hipp., 1858, S. 216 § 56 (S. 142 Nr. 56, Anm. zu Z. 21). Komm. z. Dan. I, 7, 5; Gr. chr. Schr. Hipp. I, 2, S. 12, 28 bis S. 14, 3, insbes. die Anm. Bonwetschs zu S. 13, 5. Hippolyt gibt im Syntagma (erh. im Pseudo-Tert. adv. haer. 6 (Oehler, ed min., 1854, S. 1172) und Epiph. Pan. haer., 42, 1, 2 und Philastrius haer. 45, vgl. die Zusammenstellung der paralle-

Sitte des mitternächtlichen Gebetes auf die Überlieferung der Ältesten zurück, die eine naturmythische Begründung enthielt.[1]) Einer dieser „Presbyter" war Irenäus, den Hippolyt als ὁ μακάοιος πρεσβύτερος (Ref. VI, 42, 1; 55, 2) nennt, um auf dessen Widerlegung der Valentinianer zu verweisen. Nur bei unbedeutenden Einzelheiten, niemals aber bei der Begründung der kirchlichen Lehre dogmatischen Inhalts zieht Hippolyt die Überlieferung der „Ältesten" als von Wert heran.[2])

---

len Abschnitte bei R. A. Lipsius: Zur Quellenkritik des Epiphanios, 1865, S. 201) einen Bericht über Marcions Ankunft in Rom. Marcion legte dort den „Alten", den Schülern der Apostelschüler die Frage vor, wie Luk. 6, 43 (Logion vom Baum mit fauler und guter Frucht) zu deuten sei. So berichtet Pseudo-Tertullian. Nach Epiphanius legt dagegen Marcion Luk. 5, 36 (Wein und alte Schläuche) den Presbytern und Lehrern vor (Epiph. Pan. haer. 42, 2, ed. Holl, II, S. 95, 7). Philastrius bietet beide Sprüche, denn er hat Hippolyt (Ps. Tert.) und Epiph. als Vorlagen gehabt. Epiph. Pan. haer. 42, 1, ed. Holl, II, S. 95, 1ff.: καὶ τοῖς ἔτι πρεσβύταις περιοῦσι καὶ ἀπὸ τῶν μαθητῶν τῶν ἀποστόλων ὁρμωμένοις ᾔτει συναχθῆναι ... 42, 2, 1 a. a. O. S. 95, 7ff.: καὶ ἄρχεται ... προτείνειν τοῖς κατ᾽ ἐκεῖνο καιροῦ πρεσβυτέροις τοῦτο τὸ ζήτημα λέγων ... 42, 2 a. a. O. S. 96, 3ff.: καὶ ὡς τοῦτο ἤκουσαν οἱ ἐπιεικεῖς καὶ πανάγιοι τῆς ἁγίας τοῦ θεοῦ ἐκκλησίας πρεσβύτεροι καὶ διδάσκαλοι ... Wenn auch die dramatischen Umstände der auf das Fragespiel folgenden Exkommunikation des Marcion nicht als historisch anzusprechen sind, so ist doch in der Angabe der „Presbyter" und „Lehrer", der „Schüler der Apostelschüler" echtes Hippolytisches Gut zu sehen (v. Harnack, Marcion, 2. Aufl., 1924, Beil. 1, S. 24 Anm. 3). Harnack hält es für sicher, daß um 144, zu welcher Zeit dies von Hippolyt mitgeteilte Geschehen spielte, noch Schüler von Apostelschülern im römischen Presbyterium saßen. Somit hätten wir auch hier ein Beispiel dafür, daß dem Hippolyt die Apostelschüler bzw. deren Schüler als Lehrautoritäten für die Exegese biblischer Abschnitte gelten. Ihm persönlich mag als ein solcher Schüler eines Apostelschülers der „selige Presbyter Irenäus" gegolten haben (Ref. VI, 42, 1; 55, 2), der Polykarp und andere Presbyter gehört hatte, welche wiederum den Johannes, den Jünger des Herrn gesehen hatten (Iren. adv. haer. II, 22, 5). Vgl. z. Literarkritik der Epiph. Stelle: R. A. Lipsius, Zur Quellenkritik des Epiphanios, 1865, S. 200—202; ders. in: Die Quellen der ältesten Ketzergesch..., 1875, S. 176. 247f.; v. Harnack, Marcion, 2. Aufl., 1924, S. 23ff. (23—27 d. Beil.).

[1]) Hauler, a. a. O. S. 120, LXXIX, 24—29: „Hac igitur hora necessarium est orare; nam et hi, qui tradiderunt nobis, seniores ita nos docuerunt, quia hac hora omnis creatura quiescit ad momentum quoddam, ut laudent dominum..."

[2]) Bei Euseb. h. e. V, 28, 4f. beruft sich Hippolyt (?) für das Unverändertsein der in Rom gültigen Christologie von Petrus bis zur Zeit Zephyrins auf Apologeten „für die Wahrheit", deren Schriften älter seien als die Zeit Viktors: καὶ ἀδελφῶν δέ τινῶν ἐστιν γράμματα, πρεσβύτερα τῶν Βίκτορος χρόνων (Eus.

β) Die Wahrheit als Schriftlehre

Der Formalbeweis der mangelnden apostolischen Sukzession genügt aber doch nicht immer. Das zweite Beweismittel, der Materialbeweis für die Behauptung der Kirche, Trägerin der Wahrheit zu sein, ist die Heilige Schrift. Sie mußte vor allem da ins Feld geführt werden, wo die Häretiker ihre Lehren eingehend aus ihr begründeten, wie z. B. Noet. Hippolyt als Bibeltheologe sieht in der Schrift die Quelle aller Erkenntnis. Nach dem Komm. z. Dan. gibt die Schrift das Verständnis der Wahrheit (I, 31, 3): ἐν πᾶσιν ἡ θεία γραφὴ σοφίζει ἡμᾶς ὁδηγοῦσα πρὸς τὴν ἀλήθειαν. Klar tritt das Verhältnis der Wahrheit, bzw. der Wahrheitsregel zu der Heiligen Schrift in c. Noet und dem Σπούδασμα κατὰ τῆς Ἀρτέμωνος αἱρέσεως (Euseb. h. e. V, 28) hervor. Dem Noet, der seine Lehre auf Schriftaussagen stützt, weist Hippolyt in eingehender Exegese der Hauptbelegstellen falsche Auslegung nach. Die Schriften überführen Noetianer wie Theodotianer der Unwissenheit und legen Zeugnis ab für die Wahrheit. Sie sagen „richtig" aus (c. Noet. 3).[1]) Durch das Schriftzeugnis wird das Geheimnis der Wahrheit klar (c. Noet. 6)[2]) Indem sich Hippolyt, nachdem der negative Teil der Widerlegung, die „Zerstörung" der Belegstellen des Noet beendet ist, an die Darstellung der wahren Lehre macht (c. Noet. 8),[3]) teilt er seine Quelle mit (c. Noet. 9)[4]): εἷς θεός, ὃν οὐκ ἄλλοθεν ἐπιγινώσκομεν ... ἢ ἐκ τῶν ἁγίων γραφῶν ... ὅσοι θεοσέβειαν ἀσκεῖν βουλόμεθα, οὐκ ἄλλοθεν ἀσκήσομεν ἢ ἐκ τῶν λογίων τοῦ θεοῦ· ὅσα τοίνυν κηρύσσουσιν αἱ θεῖαι γραφαὶ ἴδωμεν, καὶ ὅσα διδάσκουσιν, ἐπιγνῶμεν, καὶ ὡς

---

h. e. ed. Schwartz, I, S. 500, 18f.). Die Theodotianer beriefen sich mit einem Schein des Rechts auf die von allen römischen Bischöfen von Petrus bis einschließlich Viktor vertretene — also „apostolische" Christologie, erst Zephyrin habe diese Lehre verfälscht. Zu den Apologeten rechnet Verf. Irenäus, aber auch Tatian, dessen Nennung die hippolytische Autorschaft des Fragmentes allerdings zweifelhaft macht (Anm. 2, S. 78). Immerhin erscheinen die γράμματα πρεσβύτερα als Autorität, wo diejenige der διαδοχή nicht völlig ausreicht.

1) c. Noet. 3, ed. Lag., S. 45, 1—4; 7, 8 und c. Noet. 8, S. 50, 1. c. Noet. 3: ... ἀλλ᾽ οὔτε ἐκεῖνοι τι νενοήκασιν ἀληθὲς οὐθ᾽ οὗτοι, καθὼς αὗται αἱ γραφαὶ ἐλέγχουσιν αὐτῶν τὴν ἀμαθίαν, μαρτυροῦσαι τῇ ἀληθείᾳ ... αἱ μὲν γραφαὶ ὀρθῶς λέγουσιν ... c. Noet. 8: πολλὰ δὲ καὶ ἕτερα, μᾶλλον δὲ πάντα, ἐστιν μαρτυροῦντα τῇ ἀληθείᾳ.

2) c. Noet. 6, ed. Lag., S. 47, 28: καὶ λαμρὸν τὸ τῆς ἀληθέιας μυστήριον.

3) c. Noet. 8, vgl. Anm. 1, S. 94.

4) c. Noet. 9, ed. Lag., S. 50, 15ff.

ϑέλει πατὴρ πιστεύεσϑαι, πιστεύσωμεν ... Er ist überzeugt, daß die Schriften sein Verständnis des Wesens und Heilswirkens der göttlichen Personen, insbesondere seiner Logoschristologie verkündigen. Indem Hippolyt aus der Schrift den Nachweis für die Wahrheit erbracht hat, ergibt sich als krönender Abschluß die Zusammenfassung der in siegreicher Abwehr der häretischen Lehre gewonnenen Schriftlehre.[1]) Dasselbe Ergebnis bietet das Σπούδασμα (Euseb. h. e. V, 28): Die Theodotianer haben die göttlichen Schriften ohne Scheu gefälscht, den Maßstab des ursprünglichen (alten) Glaubens verworfen, Christus nicht erkannt, sie suchen nicht, was die göttlichen Schriften sagen, sondern bemühen sich nur eifrig darum, aus den Schriften Beweise für ihre Behauptungen zu erheben (V, 28, 13).[2]) Mißdeutung der Schrift und Ablehnung des κανὼν τῆς ἀρχαίας πίστεως gehen also notwendig Hand in Hand, und im folgenden wird die ἀρχαία πίστις mit dem Schriftinhalt identifiziert, wenn der Verfasser (Hippolyt?) sagt, daß die Theodotianer τὴν ἁπλὴν τῶν ϑείων γραφῶν πίστιν καπηλεύοντες, ὅτι μηδὲ ἐγγὺς πίστεως ὑπάρχουσιν ... (V, 28, 15). Aus c. Noet. und Euseb. h. e. V, 28 folgt als Ergebnis, daß die Wahrheit in der Schrift selbst enthalten ist und daß daher die Wahrheitsregel nichts anderes ist als die unter bestimmtem Abwehrzwang zusammengestellte Schriftlehre, der konkrete Inhalt der Schriften. Damit ist nun aber nicht die formelle Selbständigkeit des λόγος (= κανών) τῆς ἀληϑείας gegenüber der Schrift aufgehoben, den wir als mündliche Tradition der Apostel, durch deren Nachfolger übermittelt, umschrieben haben. Diese Wahrheitsregel ist formell so unabhängig von der Schrift, daß sie Ref. X, 32. 33 entwickelt werden kann, ohne daß eine Begründung aus der Schrift vorausgegangen wäre noch eine Anlehnung an ihren Wortlaut stattfände. Trotzdem besteht auch in der Refutatio die Voraussetzung, daß jener περὶ τὸ ϑεῖον ἀληϑὴς λόγος die Lehre der Schrift enthalte, hat es doch Hippolyt gerade in Ref. Praef. 8 gegeißelt, daß dies für die Lehren der Häretiker nicht zutreffe. Ist also dies Verhältnis der Wahrheitsregel zur Schrift in der Ref. implicite vorausgesetzt, so ist es in c. Noet. vollends ausgeführt. Da die Schrift die Wahr-

[1]) c. Noet. 17f.

[2]) Euseb. h. e. V, 28, 13: γραφὰς μὲν ϑείας ἀφόβως ῥεραδιουργήκασιν, πίστεως τε ἀρχαίας κανόνα ἠϑετήκασιν, Χριστὸν δὲ ἠγνοήκασιν, οὐ τί αἱ ϑεῖαι λέγουσιν γραφαί, ζητοῦντες, ἀλλ᾽ ὁποῖον σχῆμα συλλογισμοῦ εἰς τὴν τῆς ἀϑεότητος σύστασιν εὑρέϑῃ, φιλοπόνως ἀσκοῦντες (Euseb. Opp. ed. E. Schwartz I, 504, 11).

heit enthält, kann die Wahrheitsregel in ihren Einzelbestandteilen jederzeit aus der Schrift entnommen werden. Auch in c. Noet. bleibt die Wahrheitsregel von der Schrift unterschieden. Sie ist das Ziel der exegetischen Bemühungen Hippolyts und damit die Richtschnur für die allein richtige Exegese und das Verständnis der Schrift. Wenn nämlich aus der Schrift die Wahrheit reden soll, so kann dies nur unter der Bedingung Ereignis werden, daß der Exeget „richtig auslege" und der Hörer „richtig" oder „würdig" Gott glaube, d. h. daß beide den orthodoxen Glauben bekennen.[1])

γ) Die zeitliche Priorität der Wahrheit vor aller sonstigen Weisheit der Völker

Mit der Eigenschaft der wahren Lehre, in der Heiligen Schrift gegründet zu sein, verbindet sich leicht eine weitere: ihre zeitliche Priorität vor aller Weisheit der Hellenen und Barbaren. Dieser Eigenschaft bedient sich Hippolyt, wo er am Schluß der Refutatio den ἀληθὴς λόγος als Krönung seines Werkes ausführt (Praef. X, 32. 33), um die missionarische Anziehungskraft und die Würde der „Wahrheit" in helles Licht zu setzen (Ref. X, 30. 31). Die Heilige Geschichte des Alten Testamentes führt das Geschlecht der gerechten Männer, der Gottesverehrer in den Patriarchen bis auf die Urzeit zurück, Hippolyt begnügt sich, es von Abraham bis auf Noah zurückzuverfolgen (Ref. X, 30, 1ff.)[2]) Noah ist ja der Urvater der Menschheit und folglich auch der Hellenen, Ägypter und Chaldäer (X, 30, 8; 31, 4). Dies genügt zum Beweis des Altersvorranges des Geschlechtes der Gottesverehrer vor jenen Völkern, die sich mit Philosophie beschäftigen, vor den Hellenen und Joniern, sowie den

---

[1]) de ant. 2, Gr. chr. Schr. Hipp. I, 2, S. 5, 15—17: ... ὧν τὰ ἔγγραφα ἐκτιθέντες εἰς φῶς ἀνάγομεν τοῖς ὀρθῶς πιστεύειν δυναμένοις ... τῷ μὲν λέγοντι ... ὀρθῶς ἐκθέσθαι τὰ προκείμενα. Ref. IX, 31, 2: τὴν τῆς ἀληθείας δύναμιν ἐπιγνοὺς ἀξίως θεῷ πιστεύσας σωθῆναι δυνηθῇ. Ep. ad. Diogn. 11, 2: τίς γὰρ ὀρθῶς διδαχθεὶς...

[2]) Diesen Abschnitt könnte Hippolyt aus seinem Werk Χρονικῶν übernommen haben; vgl. Gr. chr. Schr. Hipp. III, S. 285, z. Zeile 4 (Wendland); A. Bauer, Die Chronik Hippolyts, T. U. 29, 1, S. 158ff.; Harnack, L. G. II, S. 236 hält jedoch eine Erwähnung des χρονικῶν in Ref. X, 30 für ausgeschlossen, da Hippolyt hier von mehreren Büchern redet und das genannte Buch, wenn es vorgelegen hätte, sicher bezeichnet hätte. Chronologische und urgeschichtliche Fragen hat Hippolyt auch in seiner Schrift über das Passah und Komm. z. Dan. besprochen.

Barbarenvölkern (a. a. O.).[1]) Als Glied des Geschlechts der Gottesverehrer, welches von Abraham ausgehend über Moses und die Propheten kraft der verborgenen Wirksamkeit des Logos bis zum Erscheinen seiner selbst und erst recht nachher (X, 33, 10f.) immer im Besitz der wahren Lehre über das Göttliche war, wendet sich Hippolyt an seine ökumenische Leserschaft, an eben diese Völker: τούτου τοίνυν τοῦ λόγου κρατήσαντες μάθετε Ἕλληνες, Αἰγύπτιοι, Χαλδαίοι καὶ πᾶν γένος ἀνθρώπων, τί τὸ θεῖον καὶ τίς ἡ τούτου εὔτακτος δημιουργία, παρ' ἡμῶν τῶν φίλων τοῦ θεοῦ καὶ μὴ κομπολόγως τοῦτο ἠσκηκότων, ἀλλ' ἐν ἀληθείας γνώσει καὶ ἀσκήσει σωφροσύνης εἰς ἀπόδειξιν αὐτοῦ λόγους ποιουμένων (Ref. X, 31, 6, vgl. auch 34, 1. 2). Hippolyt bewegt sich hier ganz in den Bahnen der jüdischen und christlichen Apologetik, welche der Philosophie der Griechen gegenüber auf das hohe Alter der eigenen, im Alten Testament schon für die Urzeit bezeugten Gotteserkenntnis pochte.[2])

Die kirchliche Lehre ist also die Wahrheit 1. weil sie durch die von den Aposteln herrührende und von deren „Nachfolgern" unverändert fortgepflanzte mündliche Tradition, den λόγος ὀρθός, verbürgt und dargeboten wird; 2. weil sie sich aus der Heiligen Schrift erheben läßt; 3. weil sie älter ist als alle Philosophien und Religionen aller Völker.

c) Die Bedeutung der Wahrheit für die Kirche

Ist den Unterrichteten die überzeugende Kraft der Wahrheit eindrücklich geworden, so entsteht die Erkenntnis der Wahrheit, der „richtige" Glaube.[3]) Daran, ob die Gläubigen „richtig", d. h. „die Wahrheit denken" (Ref. IX, 11, 1),[4]) oder „fremdartig" („falsch") denken (Ref. IX, 12, 15), scheiden sich rechtgläubige Christen der

[1]) Ref. X, 30, 8 (Gr.-chr. Schr. Hipp. III, S. 286, 18ff.): ἐνιδεῖν οὖν ἔστι τοῖς φιλοπόνως ἱστορεῖν βουλομένοις, ὡς φανερῶς ἐπιδέδεικται τὸ τῶν θεοσεβῶν γένος ἀρχαιότερον ὂν πάντων Χαλδαίων, Αἰγυπτίων, Ἑλλήνων. τί δὲ καὶ τοὺς ἐπάνω τοῦ Νῶε καὶ θεοσεβεῖς καὶ θεοῦ ὁμιλητὰς ὀνομάζειν νῦν χρή, ἱκανῆς οὔσης (τῆς) πρὸς τὸ προκείμενον ταύτης τῆς περὶ αρχαιότητος μαρτυρίας.

[2]) Mit diesem Beweis hat Hippolyt den Kampfplatz erweitert: Er wendet sich nun nicht mehr nur an die Rechtgläubigen, um sie im Glauben zu stärken, und an die Häretiker, um sie zu widerlegen, sondern auch an die gesamte heidnische Menschheit, um sie für die von ihm vertretene christliche Wahrheit zu gewinnen. Aus einer antihäretischen Schrift wird die Refutatio eine Missionsschrift. Vgl. auch Anm. 3, S. 101.

[3]) Ref. X, 31, 6, Gr. chr. Schr. Hipp. III, ed. Wendland, S. 288, 5: vgl. S. 72 Ref. IX, 31, 2 a. a. O. S. 264, 32. Vgl. Anm. 1, S. 110.

[4]) Ref. IX, 11, 1 a. a. O. S. 245, 19.

Kirche und Häretiker. Kallist schließt Sabellius aus der Kirchengemeinschaft aus, weil er nicht „richtig“ denke, und sucht sich selbst von der bei den anderen Kirchen verbreiteten Anklage zu reinigen, daß er „falsch“ denke (Ref. IX, 12, 15).[1]) Die Annahme des λόγος ὀρθός, die Zustimmung zum κανὼν τῆς ἀληθείας und demnach die Rechtgläubigkeit entscheidet über die Zugehörigkeit zur Kirche als der Trägerin der Wahrheit, ebenso wie ein reines Leben zur Kirche als Versammlung der Heiligen. Darum bemüht sich Hippolyt im Kampf gegen den Monarchianismus in Rom, die diesen begünstigenden Führer der römischen Kirche, Zephyrin und Kallist, zum Bekenntnis der Wahrheit (τὴν ἀλήθειαν ὁμολογεῖν) zu veranlassen (Ref. IX, 7, 3), und dasselbe Bestreben leitet ihn in der Diskussion mit Sabellius (IX, 11, 2). Der überlieferte Glaube ist der Prüfstein, der den Häretiker Noet des Irrglaubens überführt und seinen Ausschluß aus der Kirche zur Folge hat (c. Noet. 1). Wer von der rechten Lehre abfällt, verliert das Heil, verfällt er doch dem dämonischen Geiste. Denn nur Erkenntnis der Wahrheit und Rechtgläubigkeit gewährt Rettung, bewahrt vor dem höllischen Gericht, verleiht gewisse Hoffnung auf Unsterblichkeit und Vergottung im Himmelreich. Diese eindringliche Verheißung stellt Hippolyt an den Schluß seines größten ketzerbestreitenden Werkes (Ref. X, 34). Nur in der Kirche als der Trägerin der Wahrheit ist das Heil zu erlangen. In dieser „wahren Lehre“ dokumentiert sich die Einheit der Kirche. Hippolyt hat die starke Überzeugung, daß die „Wahrheit“ nur eine sein kann und darum in der ganzen Kirche herrschen muß. Die Bischöfe als Nachfolger der Apostel sind die Lehrer und Wächter der Kirche, die lebendigen Träger des λόγος ὀρθός, der ἀλήθεια (Ref. Praef. 6. 7). In den Worten ὧν ἡμεῖς διάδοχοι (Ref. Praef. 6) spricht sich das starke Bewußtsein aus, mit allen wahrhaft apostolischen Bischöfen und daher auch den „andern Kirchen“ in der Lehre einig zu sein, mögen auch die Erfolge des Nebenbuhlers Kallist diese Solidarität äußerlich in Frage stellen.[2]) Auf dem einen apostolischen Episkopat, auf der einen,

[1]) Ref. IX, 12, 15 a. a. O. S. 248, 16—21: τὸν Σαβέλλιον ἀπέωσεν ὡς μὴ φρονοῦντα ὀρθῶς, δεδοικὼς ἐμὲ καὶ νομίζων οὕτω δύνασθαι ἀποτρίψασθαι τὴν πρὸς τὰς ἐκκλησίας κατηγορίαν, ὡς μὴ ἀλλοτρίως φρονῶν· ἦν οὖν γόης καὶ πανοῦργος καὶ ἐπὶ χρόνῳ συνήρπασε πολλούς.

[2]) Kallist betrachtet die gegenseitige Übereinstimmung der Kirchen in der Lehre als das Kriterium für die Echtheit seines durch das Schisma in Zweifel gestellten Episkopats. Noch viel mehr hat Hippolyt seines schwindenden Anhanges wegen Ursache, sich dieser Übereinstimmung zu versichern (vgl. Ref. IX, 12, 15 in vorst. Anm.).

überall gleichen apostolischen Lehre beruht die Einheit der Kirche als einer Gemeinschaft der Wahrheit.

Ein grenzenloser Individualismus ist das Kennzeichen der Häresie. Eine große Zahl von Stiftern und Lehrern, eine kaum übersehbare Schar von Sekten, eine verwirrende Menge von Systemen — darin prägt sich die Eigenart der Häresie aus, sofern man sie überhaupt als Einheit nehmen darf. Das Auftreten eines einzelnen Lehrers und die Verbreitung seiner völlig subjektiven Lehre bedingen die Existenz einer Häresie. Dagegen baut sich die Kirche auf die in allen ihren Teilen gleiche apostolische Lehre und auf ihre Übermittlung durch die einheitliche Organisation im apostolischen Amt der Nachfolge auf. All den häretischen Lehren gegenüber kann nur die Kirche den berechtigten Anspruch erheben, im Besitz der Wahrheit zu sein. Als Trägerin der Wahrheit ist sie die von den Aposteln her hierarchisch organisierte, unteilbare Kirche.

3. Die historischen Umstände des dogmatischen Konfliktes zwischen Hippolyt und Kallist

Die Geschichte bietet das merkwürdige Bild, daß Hippolyt selbst der Urheber eines Schismas war und von seinem Gegner Kallist unter die Häretiker gerechnet wurde, welches Urteil er seinem Gegner zurückgab. Alle Attribute, die Hippolyt der „katholischen Kirche“ zuerkennt, gelten also immer nur für seine Kirche, während er die Großkirche als eine Häresie ansieht. In der Grundlage der Wahrheit stimmen beide Gegner überein, aber in der Frage nach dem Inhalt der Wahrheit oder „richtigen Lehre“ gehen sie auseinander. Hippolyt trug seine Logoschristologie als unbedingt gültige und verpflichtende Wahrheit der Kirche vor und bezeichnete jeden Widerspruch dagegen als Blasphemie und Häresie. Er setzte sich damit nicht nur in diametralen Gegensatz zur starken monarchianischen Schule des Kleomenes und Sabellius, sondern auch der Nachfolger des Bischofs Zephyrin, Kallist, verweigerte entschieden die Anerkennung seiner Lehre als Kirchenlehre. Zwischen beiden Extremen, Monarchianismus und Logoslehre suchten Zephyrin und Kallist den dogmatischen Mittelweg zu wahren (Ref. IX, 12, 16 bis 19).[1]) Durch eine offizielle (δημοσίᾳ) Entscheidung schloß Kallist den

[1]) Vgl. A. v. Harnack, Die älteste uns im Wortlaut bekannte dogmatische Erklärung eines römischen Bischofs, SBA 1923, Phil. Hist. Kl. S. 51ff.; H. Dieckmann, Lehrentscheidungen römischer Bischöfe nach Hippolyt,

Z. f. kath. Th. 48, 1924, S. 314ff. und besonders als Antwort auf Harnack K. Graf Preysing, Echtheit und Bedeutung der dogmatischen Erklärung Zephyrins (Hippol. Philos. IX, 11, 3) in Z. f. kath. Th. 52, 1928, S. 225ff., und Gr. Dix, Ἀποστ. Παράδ. The treatise on the ap. Tradition of St. Hippolytus of Rome, 1937. Es handelt sich um die Erklärung Zephyrins Ref. IX, 11, 3, Gr. chr. Schr. Hipp. III, S. 246, 2 (ed. Wendland): ἐγὼ οἶδα ἕνα θεὸν Χριστὸν Ἰησοῦν, καὶ πλὴν αὐτοῦ ἕτερον οὐδένα γενητὸν καὶ παθητόν. Harnack findet sie „extrem modalistisch" (a. a. O. S. 53), da sie jede Sohnesspekulation ausschließe. Demgegenüber legt Graf Preysing dar, daß nicht einmal Hippolyt sie als solche beurteilt habe. Er wolle Zephyrin nicht etwa als Irrlehrer hinstellen, sondern nur sein ganzes und insbesondere von Kallist beeinflußtes dogmatisches Verhalten als zwiespältig kennzeichnen, zu welchem Zweck er denn auch die von Kallist gegebene Erklärung zu dieser Formel οὐχ ὁ πατὴρ ἀπέθανεν, ἀλλὰ ὁ υἱός anführe. Schon diese Ergänzung Kallists und die Tatsache, daß Hippolyt mit dem nach Harnack streng modalistischen Zephyrin nicht, wohl aber mit dem viel mehr in seiner trinitarischen Spekulation entgegenkommenden Kallist als Irrlehrer gebrochen hat, läßt den Schluß Harnacks als zu streng erscheinen. Hippolyt zeichnet Zephyrin „nicht als eigentlichen Modalisten, sondern als ... modalisierend". Zephyrin wollte in dem Meinungsstreit nur „ein Minimum festsetzen..., dessen Ablehnung den Verlust der Gemeindemitgliedschaft nach sich ziehen müßte". Zudem betont Graf Preysing unter Berufung auf Dieckmann, Lehrentscheidungen, S. 321ff. richtig, daß allein schon das damals in Rom in Anwendung befindliche trinitarische Taufbekenntnis eine Verketzerung jeder Sohnesspekulation ausschließt (Graf Preysing a. a. O. S. 229). Insofern erscheint mir Graf Preysings Beurteilung der Erklärung Zephyrins zutreffender als diejenige Harnacks (die Ansicht Graf Preysings gibt wieder Fr. X. Seppelt, Aufstieg des Papsttums, 1931, S. 35—36). D. B. Capelle, Le cas du pape Zephyrin, Rev. Bénéd. 38, 1926, S. 321ff. stellt die Identität der dem Bischof Zephyrin in den Mund gelegten Worte mit der von Noet ausgesprochenen und durch das Presbyterium in Smyrna als häretisch (patripassianisch) befundenen Formel fest. Er findet sie bei Epiphanius in dessen Panarion I, 7—12 (Gr. chr. Schr. Bd. 31, ed. Holl, S. 344) als wahrscheinlich aus Hippolyts Syntagma übernommen (a. a. O. S. 325) und meint, es sei unmöglich, daß ein römischer Bischof eine dogmatische Entscheidung in Form von Sätzen gebe, die vor kurzem, wie in Rom bekannt war, im Munde Noets als häretisch befunden und mit dessen Exkommunikation bestraft worden seien. Er kommt dann zu einem ähnlichen Schlusse wie Graf Preysing: vom Standpunkt Hippolyts aus habe Zephyrin, um die in der subordinatianischen Logoschristologie und Theologie der οἰκονομία liegende Gefahr der Isolierung Christi als ἕτερος θεός zu bannen, modalistisch gesprochen. Um das deutlich zu machen, habe er dem Bischof Zephyrin die Formel des Häretikers in den Mund gelegt (a. a. O. S. 329). Mit dem Zusatz οὐχ ὁ πατὴρ ἀπέθανεν, ἀλλὰ ὁ υἱός (Gr. chr. Schr. Hipp. III, ed. Wendland, Ref. IX, 11, 3 S. 246, 3) versteht also auch Capelle die Entscheidung Zephyrins (bzw. Kallists) als den Mittelweg zwischen zwei Extremen (a. a. O. S. 330) und insofern sogar noch als in orthodoxem Sinne annehmbar (a. a. O. S. 328).

Hippolyt aus, indem er dessen Logoslehre als Ditheismus bezeichnete (Ref. IX, 11, 3; 12, 16)[1]), wie er vorher den Sabellius ausgeschlossen hatte (Ref. IX, 12, 15 u. 16), und suchte so die kirchliche Lehre festzustellen,[2]) während Sabellius dem Bischof Kallist Untreue gegen seine früher eingenommene dogmatische Stellung und Hippolyt ihm Häresie vorwarf (IX, 12, 16). Es lagen eben damals noch keine kirchlichen Entscheidungen über das Mysterium der Trinität vor, so daß Zephyrin, selbst in seiner Stellungnahme unsicher, eine begünstigende Haltung zur Schule des Kleomenes einnehmen konnte (Ref. IX, 11, 1; 7, 2. 3). Der Monarchianismus scheint sehr bald als Häresie in weiteren Kreisen der Kirche erkannt worden zu sein, wie aus Hippolyts Aussage hervorgeht, daß Kallist den Sabellius mit Rücksicht auf seine dogmatische Rechtfertigung vor den anderen Kirchen ausschloß (IX, 12, 15). Gefährlicher war für Kallist der andere Gegner Hippolyt, ist doch die Furcht vor dessen

---

[1]) Vgl. K. Graf Preysing, Zwei offizielle Entscheidungen des röm. Stuhles um die Wende des zweiten Jahrhunderts, Z. f. Kath. Theol. 1917, S. 595ff. Graf Preysing schließt auf einen damals schon bestehenden „Kurialstil". Ders. in Z. f. Kath. Theol. 1926, S. 143, Anm. 2. H. Koch legt in der Recherche Religieuse 5, 1929, S. 50ff. dar, daß solche Glaubensformulierungen mit οἶδα oder οἴδαμεν nicht, wie K. Graf Preysing a. a. O. und A. v. Harnack, Sitz. Ber. Pr. Ak. d. Wissenschaft. 1923, S. 51ff. meinen, eine Eigentümlichkeit des römischen Kurialstils sind, sondern einem allgemeinkirchlichen Brauche entsprechen, der wahrscheinlich von Kleinasien ausgegangen ist.

[2]) Während K. Müller in seinem Aufsatz „Der Ursprung des Schismas zwischen Kallist und Hippolyt" (ZNW 23, 1924, S. 231—234, Kl. Beitr. ZKG) die Initiative für den Bruch zwischen Hippolyt und Kallist dem ersteren als eine schließlich unvermeidbare Reaktion auf die in seinen Augen unzweifelhaft vorliegende Häresie des Kallist zusprechen möchte, glaubt K. Graf Preysing sie in seinem Aufsatze „Δίθεοί ἐστε" Hippol. Ref. IX, 12, 16 (ZKTh 50, 1926, S. 604ff.) dem nach dem Tode Zephyrins zum Bischof aufgestiegenen Kallist zuschreiben zu dürfen, indem er durch seine öffentliche Proklamation Hippolyts und dessen Anhänger als δίθεοι die Trennung zwischen sich und ihnen offenbar und endgültig machte. Ich möchte Graf Preysing darin recht geben, daß die ganze Schilderung des Konfliktes Ref. IX, 11, 3 den dogmatischen Streit zwar schon in seiner Grundsätzlichkeit in die Amtszeit Zephyrins zurückträgt, jedoch in Ausdrücken wie ὃς εἰς ἀπόνοιαν χωρῶν, διὰ τὸ πάντας αὐτοῦ τῇ ὑποκρίσει συντρέχειν, ἡμᾶς δὲ οὔ und ἐξεμῶν παρὰ βίαν τὸν ἐνδομοχοῦντα αὐτῷ υἱόν (Ref. IX, 11, 3, ed. Wendland, 246, 6—8) die Entscheidung von dem inzwischen gewählten Kallist und offenbar in ihrer Entschiedenheit für Hippolyt unerwartet fällen läßt. Daß es sich damit in Ref. IX, 11, 3; 12, 16 um ein und denselben Vorwurf mit kirchenrechtlichen Folgen gegen Hippolyt handelt, erscheint mir ebenfalls mit Graf Preysing (a. a. O.) gegen K. Müller (a. a. O.) sicher.

großem Einfluß in der ganzen Kirche ein Hauptgrund für das Vorgehen gegen Sabellius gewesen (a. a. O.). Beide, Kallist und Hippolyt, glaubten die Lehre der Kirche zu vertreten, und kämpften um die Anerkennung bei den anderen Kirchen. Hippolyt suchte offenbar, gestützt auf seinen Ruf als Ketzerbestreiter, durch Schilderung Kallists als eines Noetianers die eigene Anerkennung zu erreichen, Kallist hatte dagegen das Zeugnis der Mehrheit der römischen Kirche und des Klerus für sich. Wir besitzen meines Wissens über die Entscheidung der anderen Kirchen keine Quellen.[1]) Hippolyt teilt aber mit, die Lehre des Kallist sei in der ganzen Welt kundgeworden (Ref. IX, 13, 1). Die anderen Kirchen mußten also Stellung nehmen. Man kann aus verschiedenen Anzeichen schließen, daß

[1]) Tertullians Schrift adv. Prax. bekämpft nur den Patripassianismus, wie er zur Zeit Kallists hervortrat. Ob der römische Bischof, den Praxeas, bewog, die an die Montanisten bereits erlassenen Friedensbriefe zurückzuziehen, sich auch dem Monarchianismus seines Ratgebers erschloß, ist in adv. Prax. c. 1 nicht direkt gesagt, läßt sich aber sehr wohl als so gut wie sicher annehmen, wenn man den zeitweilig großen Einfluß des Praxeas in Rechnung stellt und die Worte adv. Prax. 1 so auslegen darf: „Duo negotia diaboli Praxeas Romae procuravit: prophetiam expulit et haeresim intulit..." Um welchen römischen Bischof es sich hierbei handeln mag, läßt sich nicht sicher ausmachen (vgl. die Sammlung der Vorschläge im Vorwort E. Kroymanns zu seiner Ausgabe von adv. Prax. S. III—IX, Sammlg. ausgew. kirchen- u. dogmengesch. Quellenschr. R. 2 H. 8). Es läßt sich nicht eindeutig entscheiden, ob man in adv. Prax. eine Streitschrift Tertullians gegen Kallist sehen darf, wie K. Müller annehmen möchte (K. G. I, 2. Aufl., 1924, S. 223). In der Schilderung des Monarchianismus durch Tertullian in adv. Prax. und durch Hippolyt in der Refut. (Philos.) sind wohl Unterschiede festzustellen (vgl. d'Alès Théol. de St. Hipp., 1906, S. 15—18), aber auch eine auffallende Übereinstimmung zwischen den von Tertullian gezeichneten Monarchianern und dem Kallist bei Hippolyt ist unverkennbar. Man vergleiche nur folgende Sätze: adv. Prax. c. 27, ed. Kroymann, S. 44, 11: „Ut aeque in una persona utrumque distinguant, patrem et filium, dicentes filium carnem esse, id est Jesum, patrem autem spiritum, id est Christum." Ref. IX, 12, 16, ed. Wendland, S. 248, 25: λέγων τὸν λόγον αὐτὸν εἶναι υἱόν, αὐτόν καὶ πατέρα ὀνόματι μὲν καλούμενον, ἓν δὲ ὂν τὸ πνεῦμα ἀδιαίρετον. Adv. Prax. c. 29, S. 49, 17: „Ergo nec compassus est pater filio, scilicet directam blasphemiam in patrem veriti, diminui eam hoc modo sperant... si filius quidem patitur, pater vero compatitur." Ref. IX, 12, 18, S. 249, 7: καὶ οὕτως τὸν πατέρα συμπεπονθέναι τῷ υἱῷ. οὐ γὰρ θέλει λέγειν τὸν πατέρα πεπονθέναι καὶ ἓν εἶναι πρόσωπον, [ἀλλ'] ἐκφυγεῖν τὴν εἰς τὸν πατέρα βλασφημίαν. Döllinger, Hipp. u. Kall., 1853, S. 230f. gibt keine Quellen aus der übrigen Kirche an, die eine Stellungnahme zu diesem Schisma erkennen ließen. Origenes hat sich nur zur disziplinären Streitfrage geäußert. Das Fehlen außerrömischer Stimmen ist an sich schon ein testimonium e silentio.

die Bischöfe Kallist für rechtgläubig hielten, daß sich also Hippolyt nicht durchsetzte, wie überhaupt der ganze dogmatische Streit auf Rom beschränkt blieb:[1]) 1. Hippolyt selbst berichtet anscheinend, daß die Mehrzahl der Kirchen Kallist anerkannte, indem er sagt, daß der verschlagene Gaukler Kallist mit der Zeit viele auf seine Seite gebracht habe. Die meisten Kirchen hätten sich demnach mit der Zeit (ἐπὶ χρόνον συνήρπασε πολλούς) für Kallist entschieden, was Hippolyt natürlich Kallists raffiniertem Intrigenspiel zuschreibt[2]) (Ref. IX, 12, 15). 2. In allen Verzeichnissen der römischen Bischöfe, griechischen wie lateinischen, wird nur Kallist genannt, der doch bis zum Tode bei seiner Lehre verharrte. Ohne allseitige Anerkennung Kallists von seiten der Bischöfe wäre diese Tatsache nicht zu erklären. 3. Novatian, der spätestens etwa fünfzehn Jahre[3]) nach 235, dem Todesjahr Hippolyts und der Beendigung des Schismas, sein Werk De trinitate schrieb, erwähnt den Sabellianismus nur kurz, gibt aber keinerlei Andeutung, daß die Häresie, welche die göttliche Persönlichkeit des Sohnes leugnet, vor kurzem erst in Rom den Bischofsstuhl eingenommen habe. 4. Hippolyt berichtet, daß die Schule, welche die Einrichtungen und Überlieferung des Kallist bewahrte (Ref. IX, 12, 26), den Namen „Kallistianer“ erhalten habe (a. a. O.). Dieser Name wird nirgends sonst erwähnt und dürfte nur in der kleinen hippolytischen Kirche in Gebrauch gewesen

[1]) K. Graf Preysing macht in seinem Aufsatz „Zwei offizielle Entscheidungen des römischen Stuhls um die Wende des 2. Jahrh.“, Z. f. Kath. Theol. 1917, S. 597 hierfür mit Recht die Anredeform der Kallistschen Entscheidung geltend: Δίθεοί ἐστε. — Die baldige und völlige Anerkennung Kallists macht es erklärlich, daß man in kurzem nicht mehr wußte, wo Hippolyt eigentlich Bischof war.

[2]) Ob es sich Ref. praef. IX, 12, 15 in dem πολλούς um die Mehrheit der römischen Christen oder der Kirchen handelt, ist nicht sicher zu entscheiden (Text vgl. Anm. 1, S. 112). Eine gewisse Schwierigkeit bleibt allerdings, wenn man mit Döllinger (Hipp. u. Kall., S. 230) das πολλούς auf πρὸς τὰς ἐκκλησίας bezieht, denn grammatisch richtig müßte es dann πολλάς heißen. Döllinger schließt (a. a. O.), das πολλούς könne sich nicht auf die römischen Christen beziehen, da ja in IX, 11, 3 schon alle dem Kallist zugelaufen seien. Darauf ist zu sagen, daß IX, 11 den dogmatischen Streit, wie er in IX, 12 dargestellt wird, summarisch vorausnimmt und daher in den „Massen“ IX, 12, 23 das „alle“ aus IX, 11, 3 wieder aufgenommen wird. Der Zusammenhang IX, 12,15 dürfte jedoch Döllingers Ansicht recht geben; die grammatische Ungenauigkeit wäre dann aus dem Bestreben Hippolyts zu erklären, in diesem Punkt für ihn ungünstige Tatsachen in Unklarheit zu halten.

[3]) Nach Jordan, L. G., 1911, S. 320 um 245, jedenfalls noch vor der Verfolgung durch Decius.

sein.[1]) Wenn man überhaupt den Kämpfen der römischen Kirche um die richtige Lehre in den anderen Kirchen große Bedeutung beilegte — Tertullians Schrift adv. Praxean. ist veranlaßt durch das Übergreifen des Patripassianismus auf Afrika, also aus eigenem Interesse — hat man Kallists apostolische Nachfolge und Rechtgläubigkeit anerkannt. Hippolyts schismatische Kirche blieb bedeutungslos bis zu ihrem spurlosen Verschwinden nach seinem Tode.

4. Verfassungsrechtlich-disziplinäre Bestimmungen als apostolische Tradition

Die zentrale Bedeutung der „apostolischen Überlieferung" dogmatischen Inhalts für die Kirche ist deutlich geworden. Legitimierte Hippolyt nun auch solche Vorschriften, welche die äußere Ordnung der Kirche oder auch das sittliche Leben der Christen betrafen dadurch, daß er sie als „apostolische Überlieferung" bezeichnete? Zunächst ist zu sagen, daß Hippolyt ἐκκλησιαστικοὶ ὅροι kennt, wenigstens wird das in dem Vorwurf gegen Zephyrin vorausgesetzt, den er einen ungebildeten, ungelehrten Mann καὶ ἄπειρον τῶν ἐκκλησιαστικῶν ὅρων nennt (Ref. IX, 11, 1).[2]) Daß eine disziplinäre Ordnung in der Kirche mit der Autorität größeren Alters bestand, zeigt der Vorwurf, den Hippolyt gegen Schismatiker wie Montanisten und Enkratiten erhebt,[3]) wirft er ihnen doch „Neuerungen" vor, wenn sie bisher unbekannte asketische Anordnungen einführen und sich dabei in Widerspruch zum kirchlichen Herkommen setzen (Ref. VIII, 19, 2; 20, 1).[4]) Alle solche Neuerungen lehnt

---

[1]) Vgl. Döllinger a. a. O. S. 254.

[2]) Allerdings werden die ὅροι nicht näher umschrieben, daß sie aber an dieser Stelle keinen lehrhaften Inhalt haben, geht aus dem Plural hervor, denn es kann für Hippolyt nur e i n e unbedingt gültige Feststellung oder Regel der Lehre geben (Ref. X, 5, 1). Vgl. über ὅρος Graf Preysing, Z. Kath. Theol. 1919, S. 359f. (vgl. Anm. 3, S. 94). Im Bischofsweihegebet der K. O. (Hauler S. 104f. LXVIII, 30—33) heißt es: „Deus et pater domini nostri Jesu Christi... qui dedisti terminos in ecclesia per verbum gratiae tuae, praedestinans ex principio genus iustorum Abraham, principes et sacerdotes constituens et sanctum tuum sine ministerio non derelinquens." Termini = ὅροι wird hier also von verfassungsrechtlichen Bestimmungen gebraucht.

[3]) Siehe S. 89.

[4]) Ref. VIII, 19, 2, Gr. chr. Schr. Hipp. III, ed. Wendland, S. 238, 16, 17: καινίζουσι δέ. Ref. VIII, 20, 1 a. a. O. S. 239, 3 μάτην καινίζεσθαι.

Hippolyt mit Berufung auf die Schrift ab;[1]) Komm. z. Dan. IV, 20, 3 sagt er von solchen, die ungewohnte Fastenzeiten einführen, daß Christus das nicht festgesetzt habe und sie daher das Evangelium Christi in Unehre brächten.[2]) Endlich — und das ist für unsere Frage wichtig — betrachtet er die kirchliche Festordnung als einen Teil der der Kirche überkommenen apostolischen Überlieferung (Ref. VIII, 18, 2).[3]) Hippolyt wertet so eine Abweichung von der kirchlichen Sitte als Heterodoxie, daher stellt er die Quartadezimaner, d. h. die kleinasiatischen Kirchen zu den Häretikern und bejaht die durch das Vorgehen Viktors von Rom geschaffene Lage, der im Passahstreit mit jenen Kirchen die Gemeinschaft abgebrochen hatte. Hippolyt setzt sich damit in Gegensatz zu seinem Lehrer Irenäus; er, der römische Bischof, bejaht als selbstverständlich die über den Standpunkt seines großen Lehrers fortgeschrittene geschichtliche Entwicklung und sieht die Einheit der kirchlichen Sitte als für die Einheit der gesamten Kirche notwendig an. Denn Irenäus hatte in jenem Streit Viktor geschrieben: καὶ ἡ διαφωνία τῆς νηστείας τὴν ὁμόνοιαν τῆς πίστεως συνίστησιν (Eus. h. e. V, 24, 13). Auch die dauernd wiederholte Anschuldigung gegen Kallist, daß er den bisher in der Kirche gültigen Richtlinien über die Behandlung der Fleischessünden vollkommen entgegen gehandelt habe, ist nur unter der Voraussetzung verständlich, daß Hippolyt sich auf die durch ihr Alter geheiligte Praxis berufen konnte. Allerdings belegt er sie nicht ausdrücklich mit dem Namen „apostolische Überlieferung". Gewinnen wir so aus den exegetischen und antihäretischen Schriften[4]) wenigstens die hohe Wahr-

---

[1]) Eine gewisse Verlegenheit Hippolyts den Enkratiten gegenüber ist unverkennbar, wenn er Ref. VIII, 20, 3 nach Zitierung von 1. Tim. 4, 1—5 ausdrücklich betont, der Verstoß gegen diese Schriftaussage berechtige dazu, auch die Enkratiten unter die Häretiker einzureihen.

[2]) Komm. z. Dan. IV, 20, 3: ... καὶ ἐν σαββάτῳ καὶ κυριακῇ πολλάκις νηστείαν ὁρίζοντες, ἥνπερ ὁ Χριστὸς οὐχ ὥρισεν, ἵνα τοῦ Χριστοῦ εὐαγγέλιον ἀτιμάσωσιν.

[3]) Ref. VIII, 18, 2: ἐν δὲ τοῖς ἑτέροις οὗτοι συμφωνοῦσι πρὸς πάντα τὰ τῇ ἐκκλησίᾳ ὑπὸ τῶν ἀποστόλων παραδεδομένα. Allerdings hat der ἀληθὴς λόγος Ref. X, 32f.; 34, 1, wie zu erwarten, nur dogmatischen Inhalt entsprechend dem Charakter der Refutatio.

[4]) Die ἀποστολικὴ παράδοσις einzuschärfen, scheint die Absicht des Verfassers des Diognetbriefes in dessen Epilog cap. 11f. zu sein. In diesem Verfasser sehen Hippolyt Bonwetsch, Der Autor d. Schlußkap. d. Briefes an D., 1902, S. 621ff. und Harnack, L. G. II, 2, S. 232f. und neuerdings auch E. Schwartz in Sitzgsber. d. Bayer, Ak., 1936, S. 47, Anm. 1 und R. H. Con-

scheinlichkeit dafür, daß die apostolische Überlieferung nicht nur Lehre dogmatischen Inhalts, sondern auch disziplinäre Vorschriften enthält, so wird das ausgezeichnet bestätigt durch die Kirchenordnung und in ihr nach verfassungsrechtlicher Seite hin voll ergänzt. Den Ansätzen zu einer „apostolischen Überlieferung“ verfassungsrechtlich-disziplinärer Art, wie sie in den Pastoralbriefen und der Didache vorliegen, hat Hippolyt demnach als erster[1]) eine umfassende Ausgestaltung verliehen so daß seine Ἀποστολικὴ Παράδοσις eine Grundlage der späteren „apostolischen Kirchenordnung“ geworden ist.

5. Hippolyts Stellung zum Montanismus

In diesem Zusammenhang ist eine Klärung seines Verhältnisses zum Montanismus geboten. Es hat sich gezeigt, mit welch folgerichtiger Strenge Hippolyt die sittliche Reinheit der Gläubigen als unumgängliche Voraussetzung für den Bestand einer heiligen Kirche ableitet. Das machte die auf Grund persönlicher und dogmatischer Differenzen entstandene Kluft zwischen ihm und Kallist unüberbrückbar. Hippolyt trat aber damit in eine Kampffront mit dem Montanisten Tertullian, so-

---

nolly in Journal of theol. Studies Bd. 36, 1935, S. 347ff. und Band 37, 1936, S. 2ff. In letzterem Artikel „Ad Diognetum XI—XII“ glaubt R. H. Connolly aus inhaltlichen sowie stilistischen Parallelen hippolytischer Schriften seine Ansicht begründen zu können, daß die beiden letzten Kapitel des Diognetbriefes nicht nur von Hippolyt stammen, sondern auch den Abschluß der Philosophumena bilden. Auch den ersten Teil des Diognetbriefes möchte er Hippolyt zuschreiben. Ep. ad Diogn. 11,6: καὶ ἀποστόλων παράδοσις φυλάσσεται. Als Schüler der Apostel gibt der Verf. τὰ παραδοθέντα weiter. Die zweimalige Erwähnung der καιροί c. 11, 5; 12, 9 und die Hervorhebung des Passah (des Osterfestes) 12, 9 lassen vermuten, daß der Verf. gewisse Meinungen über kirchliche Festzeiten bei solchen Gegnern treffen will, die anscheinend am apostolischen Charakter kirchlicher Verordnungen über diesen Gegenstand zweifelten (ἀπόστολοι συνετίζονται 12, 9). Im einzelnen wird jedoch nichts faßbar, nicht einmal die ἀποστολικὴ παράδοσις selbst, welche c. 11, 6, da sie an die Reihenfolge von Gesetz, Propheten, Evangelium angehängt ist, mit dem apostolischen Schrifttum identifiziert erscheint, so daß von einer apostolischen Sonderüberlieferung neben der Schrift keine Rede wäre (vgl. Harnack a. a. O. und Hennecke: Hippolyts Schrift „Apost. Überl. ...“, Harnack-Ehrung 1921, S. 179f.).

[1]) Die schwachen Ansätze zu einer regula disciplinae bei Tertullian seien hier außer acht gelassen. (Vgl. Hennecke in „Harnack-Ehrung“, 1921, S. 172.)

sehr sie sich auch in ihrer Anschauung von der hierarchischen Kirche unterschieden. Beide kämpften gegen Bestrebungen, welche eine Herabsetzung der Forderungen an das sittliche Leben der Christen begünstigten. So könnte Hippolyt bestimmten montanistischen Tendenzen mit Sympathie gegenübergestanden haben. Es erscheint daher zweckmäßig, sein Verhältnis zum Montanismus etwas näher zu untersuchen.

Die schwere Krisis, in welche der Montanismus die Kirche versetzte, pflanzte sich von Kleinasien nach dem Abendlande fort. In Afrika gewann der Montanismus seinen glänzendsten Vertreter in Tertullian. Auch in Rom selbst fand er Anhänger in Äschines und vor allem Proclus.[1]) Besonders in letzterem muß ihm eine an literarischer Fähigkeit und sittlichem Charakter bedeutende Persönlichkeit beigetreten sein.[2]) Seine literarische Tätigkeit zugunsten des Montanismus wird von Eusebius für die Zeit Zephyrins und damit auch Hippolyts bezeugt.[3]) Nach längerem Schwanken unter den vorangehenden Pontifikaten hat der Bischof Zephyrin allem Anschein nach den Montanismus endgültig abgelehnt.[4]) Proclus erwuchs ein nicht minder fähiger literarischer Gegner in Caius, dem römischen Presbyter.[5]) Aufs Ganze gesehen scheint der Montanismus in Rom keine große Bedeutung erlangt zu haben und muß bald verschwunden sein. Diese Tatsache prägt sich in der literarischen Tätigkeit Hippolyts insofern aus, als er, der doch der zeitgenössischen Häresie, dem Monarchianismus eine nach seiner Meinung sorgfältige

[1]) Ps. Tertull. (adv. omnes haeres. VII): „Accesserunt alii haeretici qui dicuntur secundum Phrygas, sed horum non una doctrina est. Sunt enim, qui kata Proclum dicuntur, sunt alii, qui secundum Aeschinem pronunciantur."

[2]) Tertullian reiht ihn unter Häresiologen wie Justin, Miltiades und Irenäus ein, welche vor ihm den Valentinianismus bekämpften. Tertullian erwähnt Proclus unter ehrenvollen Prädikaten: „Proculus noster, virginis senectae et Christianae eloquentiae dignitas ..." (adv. Valent. 5, bei de Labriolle, La crise montaniste, S. 278.) Der Ausdruck „virginis senectae" läßt schließen, daß Proclus damals schon alt war, so daß er zur Zeit der Abfassung der Refutatio (222—230) schon gestorben sein kann, ohne Wirkungen zu hinterlassen.

[3]) Die Existenz einer Schrift des Proclus für den Montanismus ist aus dem Dialog des Caius gewiß (Euseb. h. e. II, 25, 6; III, 28, 1; VI, 20, 3). Vgl. Harnack, L. G. II, 2, S. 206.

[4]) Vgl. K. Müller, K. G., I, 2. Aufl., 1924, S. 234. Vgl. auch de Labriolle a. a. O. S. 267—275.

[5]) Von dem Dialog gibt Euseb. (vgl. Anm. 3) Kunde. Der Titel „Presbyter" kommt wahrscheinlich Hippolyt zu, mit dem Photius den Caius verwechselt (vgl. Harnack, L. G. II, 2, S. 206f.).

Widerlegung widmet, des Montanismus nur kurz gedenkt. Er hat keine besondere Schrift gegen ihn verfaßt.[1]) In dem etwa im ersten Jahrzehnt des dritten Jahrhunderts verfaßten Syntagma hat er vielleicht die beiden römischen Gruppen des Proclus und Äschines erwähnt, wenn man sich auf Pseudo-Tertullian: Libellus adv. omnes haereses verlassen darf, doch ist dies nicht sicher.[2]) In der Ref. VIII, 19, welche Schrift zwischen 222—230 verfaßt sein wird, geschieht des Proclus und ebenso des Äschines keine Erwähnung, sie haben also keine Spuren hinterlassen.[3]) Nur kurz geht Hippolyt in Ref. VIII, 19 und X, 25, 26 auf die Sekte der Phryger ein. Er tadelt an ihnen, daß sie Priscilla und Maximilla für Prophetinnen halten, da in ihnen der Paraklet wohne. Infolgedessen achten sie die Heiligen Schriften der Kirche, Gesetz, Propheten und Evangelien gering gegenüber den Schriften ihrer Prophetinnen und des ebenfalls für einen Propheten gehaltenen Montanus (Ref. VIII, 19, 1). Sie stellen diese Prophetinnen über die Apostel und jedes Charisma, ja in ihnen meinen sie mehr als Christus zu hören (VIII, 19, 2). Dem montanistischen Pseudoprophetentum stellt Hippolyt also das Schriftprophetentum als Autorität zusammen mit den anderen Heiligen Schriften gegenüber. Für Hippolyt ist die Zeit der Prophetie endgültig abgeschlossen. Der Name „Prophet“ ist schon völlig auf die Schriftpropheten beschränkt, deren letzten er in Johannes dem Apokalytiker sieht (de ant. 31).[4]) In der Lehre stimmen die Montanisten bis auf eine gewisse Gruppe, die dem von Noet vertretenen Patripassianismus hul-

---

[1]) So Harnack a. a. O. S. 230.

[2]) So Harnack a. a. O. S. 223.

[3]) Hippolyt sagt Ref. VIII, 19, 3 (Gr. chr. Schr. Hipp. III, ed. Wendland, S. 238, 20f.) unmittelbar, nachdem er die den noetianischen Lehren über Gott und Christus anhängende Gruppe unter den Montanisten gestreift hat: „Über sie will ich fernerhin noch genauere Auskunft geben, denn vielen wird ihre Häresie zum Unheil.“ Das wird sich nur auf die Monarchianer selbst beziehen, die er dann in Ref. IX eingehend vornimmt, während er es betr. der Montanisten bei den knappen Ausführungen bewenden lassen will, da es sich nicht lohne, ihren Unsinn weiterhin einer Widerlegung zu würdigen. Interpretiert man den Text anders, so entsteht zwischen den zwei letzten Sätzen von Ref. VIII, 19 ein fühlbarer Widerspruch. Ob Hippolyt eine antimontanistische Schrift nach der Refutatio überhaupt noch verfaßt hat, darf man nach den verächtlichen Schlußworten von Ref. VIII, 19, 4 billig bezweifeln.

[4]) Die Propheten haben den Kranz des Lebens und der Unsterblichkeit bereits empfangen (de ant. 31, Gr. chr. Schr. Hipp. I, 2, S. 21, 2—4), sie ruhen mit Aposteln und Märtyrern im Reiche Christi (de ant. 59 a. a. O. S. 40, 8 u. 9).

digt, mit der Kirche überein (Ref. VIII, 19, 2. 3; X, 26), in der Disziplin führen sie jedoch Neuerungen ein, indem sie neue Fastenordnungen aufstellen.[1]) Diese Überbietung und Ersetzung der kirchlichen Autorität und deren Ordnungen durch andere, sowie der Irrglaube, dem ein Teil von ihnen sich ergeben hat, gibt Hippolyt den Anlaß, diese Schismatiker unter den Häretikern zu erwähnen, obwohl sie eigentlich den in der Refutatio vorgesehenen Rahmen sprengen. Was die Form der Polemik anbelangt, so ist sie denkbar mißachtend und von überlegenem Spott durchdrungen. Er verspottet ihre Leichtgläubigkeit, die sie der Verführung jener Frauen ausliefert und deren Schriften und Gebote kritiklos annehmen läßt, anstatt daß sie die Schriften den zum Urteil Befähigten zur Begutachtung vorlegen. Ihre Bücher und Unternehmungen hält er keiner Beachtung wert.[2]) Von einer besonders gefährlichen Wirkung des Montanismus im Westen scheint er keine Anzeichen zu sehen.[3]) Von einem montanistischen Schisma des Tertullian hat er entweder nichts gewußt oder es ebenso wie die Wirksamkeit des Proclus für unbedeutend erachtet.[4]) — Eine Polemik gegen montanistische, zumindest aber solchen verwandte Erscheinungen dürfen wir auch in Komm. z. Dan. IV, 18—20 sehen. Hippolyt berichtet von zwei gleichartigen Fällen, die sich vor nicht langer Zeit[5]) ereignet haben. Der erste spielte in Syrien. Der

---

[1]) Ref. VIII, 19, 2, Gr. chr. Schr. Hipp. III, S. 238, 16: Καινίζουσι δὲ νηστείας καὶ ἑορτὰς καὶ ξηροφαγίας καὶ ῥαφανοφαγίας; X, 25 a. a. O. S. 282, 21: νηστείας καινὰς καὶ παραδόξους ὁρίζοντες.

[2]) De Labriolle, Sources de l'histoire du Montanisme, S. LXXXVIII schließt hieraus, Hippolyt habe sich daher ein eigenes Urteil gebildet, nicht nur über den römischen, sondern auch phrygischen Montanismus.

[3]) De Labriolle, a. a. O. S. XC glaubt in der Mitteilung Hippolyts, vielen sei ihre Häresie zum Unheil geworden (Ref. VIII, 19, 3) ein Anzeichen dafür zu erblicken, daß Hippolyt über den Montanismus doch besorgter gewesen sei, als er eingestehen mochte. Jedoch geht dieser Satz sicher nur auf die unmittelbar vorher genannten Noetianer (vgl. Anm. 3, S. 122).

[4]) Rolffs Urkunden aus dem antimont. Kampfe, T. U. 12, 4, S. 167 sieht allerdings in Tertullians adv. Prax. einen Annäherungsversuch an Hippolyt, in de monogamia eine Verteidigung der montanistischen Disziplin gegen Hippolyt, der auf deren Rigorosität die Anklage der Häresie begründet hätte. Rolffs' Aufstellungen entbehren jedoch der Grundlage. Fest steht nur, daß Tertullian in adv. Prax. Hippolyts c. Noet. ausgeschöpft hat, ohne ihn zu nennen (vgl. Lipsius, Ketzergesch., 1875, S. 179ff.).

[5]) Komm. z. Dan. IV, 18, 1, Gr. chr. Schr. Hipp. I, 1a S. 230, 10: τὸ συμβὰν οὐ πρὸ πολλοῦ χρόνου. Diese Zeitangabe trifft ohne Zweifel auch auf den Fall IV, 19 zu.

Vorsteher (= Bischof) einer dortigen Kirche veranlaßte in der Glut der eschatologischen Erwartung viele der Brüder mit Frauen und Kindern Christus in die Wüste entgegenzuziehen. Das konnte nach Hippolyts Meinung nur geschehen, weil der Bischof nicht sorgfältig in den Heiligen Schriften las (IV, 18, 2). Denn Christus sage ausdrücklich, daß seine zweite Parusie sich nicht in der Wüste vollziehen werde (Matth. 24, 26). Diese verführten Christen irrten dann in den Bergen umher und kaum vermochte die christliche Gemahlin des Statthalters diesen abzuhalten, ihre Glaubensgenossen als Räuber zu verfolgen und zu bestrafen (IV, 18, 3). Der zweite Fall ereignete sich in Pontus. Der Bischof einer dortigen Kirche, ein frommer und demütiger Mann,[1]) der jedoch ebenfalls nicht der Schrift, sondern seinen Gesichten vertraute (IV, 19, 1), begann den Brüdern das Künftige wie ein Prophet zu weissagen.[2]) Schließlich verkündigte er für das kommende Jahr das Jüngste Gericht. Die Furcht, welche diese Botschaft seinen Gläubigen einflößte, ließ sie Äcker und Ländereien vernachlässigen und ihren Besitz verschleudern. In der Überzeugung von der Zuverlässigkeit seiner Offenbarungen machte der Bischof von ihrer Erfüllung die Glaubwürdigkeit der Schrift abhängig. Als natürlich nichts eintrat, sah sich die Gemeinde in Enttäuschung und Not versetzt (IV, 19, 7). Hippolyt beurteilt die beiden Fälle zusammenfassend (IV, 20, 1): Ταῦτα συμβαίνει τοῖς ἰδιώταις καὶ ἐλαφροῖς ἀνθρώποις, ὅσοι ταῖς μὲν γραφαῖς ἀκριβῶς οὐ προσέχουσιν, ταῖς δὲ ἀνθρωπίναις παραδόσεσιν καὶ ταῖς ἑαυτῶν πλάναις καὶ τοῖς ἑαυτῶν ἐνυπνίοις καὶ μυθολογίαις καὶ λόγοις γραώδεσι μᾶλλον [ἡδέως] πείθονται. Gleich darauf wendet er sich gegen solche, die jetzt Ähnliches beginnen: καὶ [γὰρ] νῦν δέ τινες τὰ ὅμοια τολμῶσιν προσέχοντες ὁράμασι ματαίοις καὶ διδασκαλίαις δαιμονίων (1. Tim. 4_1) καὶ ἐν σαββάτῳ καὶ κυριακῇ πολλάκις νηστείαν ὁρίζοντες, ἥνπερ ὁ Χριστὸς οὐχ ὥρισεν, ἵνα τὸ τοῦ Χριστοῦ εὐαγγέλιον ἀτιμάσωσιν (IV, 20, 3).[3]) Die Verbindung der beiden Fälle mit den Versuchen, Fastenordnungen einzuführen (vgl. Ref. VIII, 19, 2; X, 25), die gespannte eschatologische Erwartung, die Nichtbeachtung der Schrift durch die beiden Bischöfe und die Berufung

[1]) Komm. z. Dan. IV, 19, 1 a. a. O. S. 234, 1: εὐλαβὴς ἀνὴρ καὶ ταπεινόφρων Bonwetsch (Stud. z. d. Komm..., T. U. 16, 2, S. 67) sieht darin eine von Hippolyt gelobte Askese, doch kaum mit Recht.

[2]) Komm. z. Dan. IV, 19, 2 a. a. O. S. 234, 3: ἤρξατο λοιπὸν προλέγειν τοῖς ἀδελφοῖς ὡς προφήτης· τόδε εἶδον καὶ τόδε μέλλει γίνεσθαι.

[3]) Gr. chr. Schr. Hipp. I, 1a, S. 234, 20ff. „Deutlich wird freilich nicht, was der Inhalt der Fastenordnung gewesen ist, gegen die Hippolyt sich hier wendet“ (Bonwetsch, a. a. O. S. 76), denn nach Tertullian De ieiunio 15, 1 um-

des pontischen Bischofs auf Gesichte,[1]) der Zug des syrischen Bischofs in die Wüste,[2]) alles das spricht dafür, daß Hippolyt gegen Montanisten polemisiert,[3]) die auch in seiner nächsten Nähe (IV, 20, 3) eine Rolle spielten.

---

faßt das montanistische Fasten nicht Samstag und Sonntag (vgl. auch K. Müller I, 2. Aufl., 1924, S. 236). Der Text der zitierten Stelle (Komm. z. Dan. IV, 20) wird von einigen, und zwar den ältesten Textzeugen folgendermaßen angegeben: νῦν τινες τὰ ὅμοια τολμῶσιν ἐπὶ σαββάτων νηστείαν ὁρίζοντες. Bonwetsch glaubte sich jedoch für den oben mitgeteilten Text entscheiden zu müssen. Er schließt seine Ausführungen (a. a. O.) über diese Stelle mit den Worten: „Es dürfte sich um außerordentliche, bei den Montanisten statthabende Fasten handeln, wie auch das πολλάκις erkennen läßt.“ In bezug auf die bestimmten Fasttage scheint er der Angabe Tertullians den Vorzug zu geben (Bonwetsch, a. a. O. S. 77). Nach Hieronymus (ep. 71, 6) hat Hippolyt eine Entscheidung im Sabbatfasten getroffen, zweifellos in ablehnendem Sinne, wenn man Komm. z. Dan. IV, 20, 3 glauben darf. Hieronymus berichtet: „De sabbatho quod quaeris, utrum ieiunandum sit ... scripsit quidem Hippolytus...“ (Harnack, L. G. I, 2, S. 643).

[1]) Außer der Ekstase empfingen die drei Propheten der Montanisten Montan, Maximilla und Priscilla auch Visionen und Träume (Bonwetsch, Gesch. d. Mont., 1881, S. 67f.), doch braucht das nicht auf diese drei Führer beschränkt zu sein, wie Komm. z. Dan. IV, 19 beweist.

[2]) In die „Wüste“ wollte auch Montan seine Anhänger führen. Vgl. Bonwetsch. a. a. O. S. 76.

[3]) Vgl. Bonwetsch, a. a. O. S. 75f. Wenn der Canon Muratori Hippolyt zum Verfasser hätte (so Th. Zahn, Miscellanea II, NKZ 33, 1922, S. 417—436 und derselbe, Die Offenbarung des Johannes 1—3. Aufl., S. 6), könnte man in dem letzten Satze des Canons eine Polemik Hippolyts gegen die Montanisten sehen. Da jedoch A. v. Harnack in ZNW, Bd. 24, Jahrg. 1925, S. 1ff. die Verfasserschaft Hippolyts mehr als zweifelhaft gemacht hat und auch Fr. M. J. Lagranges an sich sehr sorgfältig durchgeführter Versuch in Le canon d'Hippolyte et le fragment de Muratori, Rev. bibl. 42, 1933, S. 161ff., den Kanon des Neuen Testamentes in Hippolyts Schriften und im Kanon Muratori als übereinstimmend und damit die Hippolytische Verfasserschaft des letzteren zu erweisen, nicht alle Differenzen beheben kann (vgl. Lagrange a. a. O. S. 185f.), so verzichte ich auf eine Berücksichtigung des Canon Muratori. Ich verweise auf Zahns Erörterung über dessen Schlußsatz in seiner Geschichte des ntlichen Canons II, 1890, S. 140 und S. 135, 36. Frühere Vermutungen, daß Epiphanius Pan. haer. 48, 2—13 eine antimontanistische Quelle aus Hippolyts Feder enthalte, haben sich nicht bestätigt (vgl. Harnack, L. G. II, 2, S. 229f.). De Labriolle (Sources ..., S. LIV, LV und LXII) weist den Abschnitt vollends dem Anonymus von Euseb. h. e. V, 17, 2ff. zu. Bonwetsch (Stud. z. d. Komm., T. U. 16, 2, S. 75) verweist auf ein Zeugnis bei Photius, daß Hippolyt die Montanisten bestritten habe (Phot. Cod. 232): τινὰς ὑπολήψεις εἶχεν ὁ ἁγιώτατος Ἱππόλυτος περὶ τῆς τῶν

Wir kommen also zum Ergebnis: Hippolyt hat den Montanismus nicht als gefährlichen Gegner gewertet, er erkennt den Offenbarungsanspruch seiner Propheten nicht an, es gibt für ihn nur Propheten bis auf Johannes den Apokalyptiker. Der eschatologischen Hoffnung nimmt er die Hauptstütze, indem er das Gegenwärtigsein der letzten Zeit leugnet.[1]) Ihre asketischen Bestrebungen finden bei ihm keine Unterstützung: Das Fasten, welches die bisherige kirchliche Sitte überschreitet, lehnt er ab, die Monogamie hat er nur für Kleriker, nicht aber für Laien gefordert, ein begeisterter Lobredner geschlechtlicher Askese ist er nicht gewesen. Es steht daher fest, daß er vom Montanismus keine Antriebe erhalten hat. „Ist die Kirche die Gemeinde der „Heiligen" und der „Brüder", und der Blick noch in dem Maße auf die Zukunft gerichtet wie bei Hippolyt, während doch die Stimmung keine eigentlich eschatologische ist, so ergibt sich eine ernste, aber doch montanistischer Extravaganz abgeneigte Haltung auf sittlichem Gebiet als Konsequenz. Dies tritt denn auch durchgehends zutage. Der sittliche Ernst, welcher der „neuen Prophetie" im Abendland die Sympathien eines Proklus und Tertullian gewann, entsprach durchaus den Zielen Hippolyts. Alle Weltförmigkeit und sittliche Laxheit ist ihm verhaßt."[2])

Seiner ausgeprägt antimontanistischen Stellungnahme geschieht keinerlei Einschränkung dadurch, daß er den extremen Gegner der Montanisten, Caius, welcher dem Montanisten Proclus in einem Dialog entgegengetreten war,[3]) ablehnte, obwohl er mit Caius in der Gegnerschaft gegen den Montanismus einig war.[4]) Caius bestritt die Johanneische Verfasserschaft des vierten Evangeliums und der Apokalypse[5]) und schrieb beide dem Häretiker Kerinth zu. Hippolyt dagegen bestand auf ihrer unbedingten Zugehörigkeit zu den kanonischen Schriften. Zeug-

---

Μοντανιστῶν αἱρέσεως. Doch ist diese Stelle nicht sicher zu deuten. Siehe de Labriolle, Sources ... S. LXXXVI, Anm. 3. Über die hippolytische Schrift Περὶ χαρισμάτων, vgl. S. 4ff.

[1]) Vgl. S. 194.

[2]) Bonwetsch, a. a. O., T. U. 16, 2, S. 63.

[3]) Unter Zephyrin nach Euseb. h. e. II, 25, 6, VI, 20, 3 vgl. Harnack, L. G. II, 2 S. 206f.

[4]) Achelis glaubte (mit Unrecht) aus Hippolyts Gegnerschaft gegen Caius schließen zu dürfen, wie „sympathisch ihm im Grunde der Montanismus war" (Hippolytstudien, T. U. 16, 4 S. 188; vgl. hierzu de Labriolle, Sources ..., S. LXXXVI Anm. 3).

[5]) Vgl. E. Schwartz, Tod der Söhne Zebedaei, 1904, S. 29—44 und de Labriolle, Crise du Montanisme, S. 278—285; ders. in Sources..., S. LXXIff.

nisse dieser literarischen Fehde mit Caius sind Hippolyts Schriften: Κεφάλαια κατὰ Γαΐου (Capita adv. Caium) und Ὑπὲρ τοῦ κατὰ Ἰωάνην εὐαγγελίου καὶ ἀποκαλύψεως.[1])

6. *Die Kirche, die Trägerin der Wahrheit bei Irenäus*

In Methode und Inhalt seiner Ketzerbestreitung steht Hippolyt ganz in dem von seinem Lehrer Irenäus herkommenden oder doch durchlaufenden Überlieferungsstrom, der auch Tertullian inhaltlich gespeist hat. Das Ziel, welches Irenäus bei der Abfassung seines Hauptwerkes Ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως vorschwebte, bestand darin, durch die Enthüllung (Entlarvung, ἔλεγχος) und Widerlegung (ἀνατροπή) der Spekulationen der in christlichem Gewande gehenden Gnosis das Alter und die Unveränderlichkeit der in der Kirche bewahrten Lehre unantastbar festzustellen. Infolgedessen fällt in seiner Ausführung das Hauptgewicht auf das Handeln der Kirche, welches aus ihrem Besitz der wahren Lehre entspringt. Alles andere erhält demgegenüber den Charakter des nur Angedeuteten und Akzidentiellen. Ihm ist daher die Kirche im wesentlichen die Trägerin der Wahrheit.

Der Fülle der gnostischen Irrlehren und insbesondere der Häresie des Valentin gegenüber erhebt Irenäus den Anspruch, die Kirche sei im Besitz der Wahrheit. Er vergleicht die Kirche mit einer reichen Vorratskammer, in welche die Apostel alles zur Wahrheit Gehörige hineingetragen haben.[2]) Die Predigt der Kirche ist wahr und fest, ein und derselbe Weg zum Heil wird in der ganzen Welt gewiesen, ihr ist das Licht

---

[1]) Nachdem Caius als Gegner auch des vierten Evangeliums erwiesen ist, fällt ein Hauptgrund hin, der Harnack (L. G. II, 2, S. 227) hinderte, die Identität beider Schriften in Erwägung zu ziehen und in dem Adressaten beider Schriften Caius zu sehen. Harnack nahm an, daß die in der Schrift über das Johannesevangelium und die Apokalypse bekämpften Gegner die Aloger seien, da nur sie beide Johanneische Schriften, und nicht nur nach seiner Kenntnis wie Caius die Apokalypse, ablehnten.

[2]) III, 4, 1; Harvey II, 15: „Cum Apostoli, quasi in depositorium dives, plenissime in eam contulerint omnia quae sint veritatis..." Vgl. auch III praef. III, 3. Das Bild von der Kirche als einer Vorratskammer s. auch bei Hippolyt, Seg. Jak. 7 (vgl. Anm. 2, S. 55); dort sind allerdings die Heiligen wie der Weizen in die Vorratskammer (Scheune) gesammelt, wo ihnen der Heilige Geist zuteil wird. Vgl. zum Folgenden W. Schmidt, Die Kirche bei Irenäus, 1934, S. 32—87 und D. van den Eynde, Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique, 1933, S. 158ff.

Gottes anvertraut, daher wird die Weisheit Gottes überall gepriesen (Prov. 1, 20ff.). „Denn überall predigt die Kirche die Wahrheit: sie ist der siebenarmige Leuchter, der Christi Licht trägt."[1]) Irenäus hofft, sein Freund werde mit den von ihm selbst gelieferten Mitteln die Häretiker widerlegen, sie dann aber nicht im Meer der Unwissenheit versinken lassen, sondern in den Hafen der Wahrheit, d. h. die Kirche und dadurch zum Heil zurückführen.[2])

Da aber die Gnostiker ebenfalls behaupten, die reine Wahrheit, ja noch mehr gefunden zu haben, so ist es nun die Aufgabe des Irenäus, die von der Kirche verkündigte Lehre als die Wahrheit zu erweisen.[3])

Der Beweis wird zunächst aus den Heiligen Schriften geführt. Die Predigt der Kirche hat für sich das Zeugnis der Propheten, Apostel und aller Jünger (adv. haer. III, 24, 1), aus der Schrift erhebt Irenäus den Beweis für die Wahrheit (II, 35, 4; III, 2, 1). Der Weissagungsbeweis, welcher alle Einzelheiten des in Christus kulminierenden Heilsplanes im Alten Testament aufzeigte (Epid. c. 43—86), wird ergänzt durch den Beweis aus den neutestamentlichen Schriften, die Schriften sind vom göttlichen Geist inspiriert (adv. haer. II, 28, 2; III, 16, 2. 9). Die Lehre muß schriftgemäß sein (συμφῶνα ταῖς γραφαῖς, Irenäus bei Euseb. V, 20, 6). Der ganze in der Epideixis entfaltete kirchliche Glaube ist der Schrift entnommen, sie ist das Arsenal, dem Irenäus

---

[1]) V, 20, 1; Harvey II, 378f.: „Et Ecclesiae quidem praedicatio vera et firma, apud quam una et eadem salutis via in universo mundo ostenditur. Huic enim creditum est lumen Dei, et propter hoc ‚sapientia' Dei, per quam salvat omnes homines, in ‚exitu canitur' etc." (folgt Prov. 1, 20. 21). „Ubique enim Ecclesia praedicat veritatem: et haec est ἑπτάμυχος lucerna, Christi bajulans lumen." Der Vergleich kehrt bei Hippolyt, und zwar in demselben Sinnzusammenhang wieder Seg. Jak. 1, T. U. 38, 1, S. 11, 4—12: Der Logos wird mit einem siebenarmigen Leuchter als Prediger der Wahrheit in der hl. kath. Kirche verglichen.

[2]) IV praef. 1; Harvey II, 104 „... uti et tu ... undique a nobis accipias occasiones ad confutandos omnes haereticos, et eos omnimodo retusos non longius sinas in erroris procedere profundum, neque ignorantiae praefocari pelago, sed convertens eos in veritatis portum, facias suam percipere salutem." Ref. IV, 46, 1 bekundet Hippolyt die Absicht, die Schüler der Häresiarchen zu überreden, zu dem ruhigen Hafen der Wahrheit zurückzueilen (vgl. Anm. 3, S. 79). Ganz dasselbe wie IV praef. 1 schärft Irenäus seinem Freunde V praef. ein (Harvey II, 313): „... errantes autem retrahere, et convertere ad Ecclesiam Dei..."

[3]) III, 2, 2; V, 20, 2. Zu den folgenden Ausführungen über Schrift und Tradition vgl. vor allem R. Seeberg, D. G. I, 3. Aufl., 1922, S. 369ff.

die Waffen gegen die Gnostiker entlehnt. Besondere Bedeutung kommt natürlich den neutestamentlichen Schriften zu, enthalten sie doch die schriftliche Hinterlassenschaft der Apostel und damit die Zeugnisse aus der Urzeit der Kirche. Was die Apostel zunächst gepredigt und dann der Kirche schriftlich überliefert haben, sollte zum Fundament und zur Säule des Glaubens werden (adv. haer. III, 1, 1).[1]) Unter den apostolischen Schriften erhält den Vorrang die heilige Vierzahl der Evangelien als Bericht über die in Jesu Taten und Worten erschienene Wahrheit. In den vier Haupthimmelsgegenden und Hauptwindrichtungen sieht Irenäus eine Bestätigung dafür, daß es nur vier Evangelien geben könne. Das Evangelium ist Säule, Grundfeste und Lebenshauch der Kirche, es ist viergestaltig, die vier Einzelevangelien tragen wie vier Säulen die über die ganze Erde ausgesäte Kirche.[2]) Daher muß man zur Kirche seine Zuflucht nehmen, in ihrem Schoß sich erziehen und sich von den Schriften des Herrn ernähren lassen. Die Kirche ist als das Paradies gepflanzt in dieser Welt, die Schriften sind die Bäume mit ihren Früchten, von ihnen soll man essen, jedoch nicht mit überheblichem, zur Häresie führendem Sinne (V, 20, 2).[3])

---

[1]) III, 1, 1; Harvey II, 2: „... quod quidem tunc praeconaverunt, postea vero per Dei voluntatem in Scripturis nobis tradiderunt, fundamentum et columnam fidei nostrae futurum."

[2]) III, 11, 8; Harvey II, 46—50: „Neque autem plura numero quam haec sunt, neque rursus pauciora capit esse Evangelia. Quoniam enim quatuor regiones mundi sunt in quo sumus, et quatuor principales spiritus, et deseminata est Ecclesia super omnem terram, columna autem et firmamentum Ecclesiae est Evangelium et spiritus vitae; consequens est, quatuor habere eam columnas undique flantes incorruptibilitatem, et vivificantes homines." In der Eigenart jedes Evangeliums prägt sich eine bestimmte Seite im Wesen und Heilswirken Christi aus; Irenäus zeigt das jedem Evangelium Eigentümliche an Hand der vier Tiergestalten in Apok. 4, 7 (indirekt Ez. 1, 10, an welche Stelle Hippolyt sich direkt anlehnt). Hippolyt hat sich der Deutung des Irenäus gegenüber Freiheit gewahrt (vgl. S. 44). Die vier Evangelien als vier Paradiesesströme vgl. bei Hippolyt Dan. I, 17, 11, S. 33).

[3]) V, 20, 2; Harvey II, 379f.: „... igitur oportet ... confugere autem ad Ecclesiam, et in eius sinu educari, et dominicis scripturis enutriri. Plantata est enim Ecclesia Paradisus in hoc mundo. Ab omni ergo ligno Paradisi escas ‚manducabitis' ait Spiritus Dei (Gen. 2, 16), id est, ab omni Scriptura dominica manducate: super elato autem sensu ne manducaveritis, neque tetigeritis haereticam dissensionem ... ut non illorum manducantes agnitionem, eam quae plus quam oportet, sapit proiiciamur de Paradiso vitae: in quem Dominus inducit eos, qui obediunt praeconio eius..." Man vgl. diese knappe Anlehnung des Irenäus mit der ausführlichen Allegorese des Paradieses bei

Da aber auch die Gnostiker die Heiligen Schriften als Beweismittel für ihre Lehren in Anspruch nehmen, mögen sie dabei die Schrift auch fälschen und mißhandeln (I, 9, 1. 2), ja sogar ihre Zuverlässigkeit und Autorität in Frage stellen (III, 2, 1), so muß eine zweite Quelle der Wahrheitserkenntnis zur ersten, der Schrift, hinzutreten und zugleich Maßstab für das Verständnis der Schrift werden. Dieser Maßstab ist die von den Aposteln durch die Nachfolge der Bischöfe überlieferte mündliche Lehrtradition.[1]) Sie wird der lehrhaften Form wegen ὁ κανὼν τῆς ἀληθείας (regula veritatis, I, 9, 4; 22,1; II, 27, 1 u. ö.), ὁ κανὼν τῆς πίστεως (Epideixis 3. 6), τὸ τῆς ἀληθείας κήρυγμα genannt (III, 3, 3 und I, 10, 2).[2]) Diese apostolische Lehre wird von der Kirche verkündigt.[3]) Der Schrift gegenüber ist die apostolische mündliche Tradition in solch hohem Maße selbständig, daß sie die Schrift zu ersetzen vermöchte. So wird durch barbarische Völker die vetus traditio bewahrt und die fides sine litteris angenommen.[4]) Diese mündlich überlieferte Wahrheitsregel empfängt der Christ in der Taufe.[5]) Die mündliche Tradition der Apostel ist also die kirchliche Tauflehre. Jedoch ist sie nicht ohne weiteres identisch mit dem Taufbekenntnis.[6])

Hippolyt Komm. z. Dan. I, 17. Hippolyt läßt zudem die Christen nicht die Rechtgläubigen, sondern die „in Gerechtigkeit Lebenden“ Bewohner des Paradieses, d. h. der Kirche sein. Vgl. S. 42 ff.

[1]) II, 35, 4; Harvey I, 387: „Quoniam autem dictis nostris consonat praedicatio Apostolorum, et Domini magisterium et Prophetarum anuntiatio et Apostolorum dictatio et legislationis ministratio.“

[2]) Siehe die Bezeichnungen mit Stellennachweisen bei Seeberg, D. G. I, 3. Aufl., 1922, S. 372, Anm. 1, S. 374 Anm. 2, und Bonwetsch, Theol. d. Iren., S. 45. Vgl. die teilweise Übereinstimmung mit den Bezeichnungen bei Hippolyt S. 93 ff.

[3]) Vgl. die Belege bei Seeberg a. a. O. S. 372, Anm. 2.

[4]) III, 4, 1; Harvey II, 16: „Quid autem si neque Apostoli quidem Scripturas reliquissent nobis, nonne oportebat ordinem sequi traditionis, quam tradiderunt iis quibus committebant ecclesias: Cui ordinationi assentiunt multae gentes barbarorum eorum qui in Christum credunt, sine charta vel sacramento scriptam habentes per Spiritum in cordibus suis salutem, et veterem traditionem diligenter custodientes ... Hanc fidem, qui sine litteris crediderunt ... barbari sunt.

[5]) I, 9, 4; Harvey II, 87, 88: Οὕτω δὲ καὶ ὁ τὸν κανόνα τῆς ἀληθείας ἀκλινῆ ἐν ἑαυτῷ κατέχων, ὃν διὰ τοῦ βαπτίσματος εἴληφε V. praef.: „... neophytorum quoque sensum confirmare, ut stabilem custodiant fidem, quam bene custoditam ab Ecclesia acceperunt ...“ (Harvey II, 313).

[6]) Die bei Irenäus zitierten Bekenntnisformeln gehören dem orientalischen Typ an, und zwar seiner älteren Form, vgl. Seeberg, D. G. I, 3. Aufl., S. 219.

Wie ein Überblick über die Inhaltsangaben der Regel[1]) und den in der Epideixis entfalteten Glauben lehrt, wird der Rahmen des Taufbekenntnisses weit überschritten. Die Regel „umfaßt den ganzen Glauben oder die ganze praedicatio ecclesiae (I, 10, 1. 2; V, 20, 1)... Nicht um eine kurze Formel kann es sich demnach bei der Regel handeln, sondern um ein Lehrgefüge.[2]) Sofern diese Lehre (d. h. die Tauflehre der Wahrheitsregel) im Symbol zusammengefaßt ist, können Symbol und Regel identisch genommen werden; sofern aber die Regel die ganze apostolische Lehre enthält, sind beide Begriffe nicht identisch."[3]) In dieser regula sieht Irenäus die unfehlbare Instanz zur Bestimmung der Wahrheit und damit auch zur Auslegung der Schrift.[4])

Aber wie gegen die Schrift, so wenden sich die Gnostiker auch gegen den autoritativen Anspruch dieser mündlich überlieferten apostolischen Tradition (III, 2, 2).[5]) Daher führt Irenäus mit besonderem Nachdruck den weiteren Beweis für die auf der geschichtlichen Behauptung des apostolischen Ursprungs beruhende Autorität der Kirchenlehre: den notwendig geschichtlichen Nachweis der Verbürgung dieser mündlich überlieferten apostolischen Tradition durch die apostolische Sukzession der Vorsteher der Kirchen, die Bischöfe.[6]) Sie sind die berufenen Vertreter und Lehrer der apostolischen Predigt, denn sie führen sich durch

---

Belege S. 221, Anm. 2, auch Lietzmann, Symbolstud. XIV, S. 94, ZNW 1927. Ders., Gesch. d. alt. Kirche II, 1936, S. 100ff. Auch Irenäus schaltet in ähnlich freier Weise wie Hippolyt mit dem Bekenntnis. Hippolyt setzt jedoch das altrömische Symbol voraus. Vgl. S. 64, 65. Siehe auch W. Schmidt, Die Kirche bei Irenäus, S. 53—70.

[1]) Siehe die Belege bei Seeberg a. a. O. S. 374, Anm. 1.

[2]) a. a. O. S. 374 (gesperrt von Seeberg).

[3]) Seeberg a. a. O. S. 375f. Vgl. dasselbe Verhältnis zwischen Regel und Bekenntnis bei Hippolyt S. 93ff.

[4]) III, 2; III, 4, 1; Harvey II, 15f.: „Quid enim? Et si de aliqua modica quaestione disceptatio esset, nonne oporteret in antiquissimas recurrere ecclesias, in quibus Apostoli conversati sunt, et ab eis de praesenti quaestione sumere quod certum et re liquidum est?" IV, 32, 1; Harvey II, 255: „...omnis sermo ei constabit, si et scripturas diligenter legerit apud eos qui in Ecclesia sunt presbyteri, apud quos est Apostolica doctrina, quemadmodum demonstravimus."

[5]) III, 2, 2; Harvey II, 8: Evenit itaque, neque Scripturis iam neque traditioni consentire eos.

[6]) Spikowski, La doctrine de l'Eglise dans St. Irénée, 1926, S. 29: „Cette démonstration, qui constitue la base fondamentale de son ecclésiologie..." (In III, 1—4); IV, 26, 2ff. finden sich die Kernstellen dieses Nachweises der apostolisch-bischöflichen Sukzession.

ihre Vorgänger auf den ersten Bischof der Kette zurück, der von einem oder mehreren Aposteln eingesetzt ist. Dadurch hat er das Lehramt der Apostel erhalten, die es selbst vom Herrn empfangen hatten.[1]) Die Apostel sind die zwölf Grundsäulen der Kirche: duodecastylum firmamentum Ecclesiae (IV, 21; Harvey II, 227). Zu den zwölf Uraposteln tritt Paulus, der jedoch nicht gleichwertig neben ihnen steht, sondern immer einer gewissen Beglaubigung durch sie bedarf.[2]) Letzte Instanz für die Lehre sind nur die Zwölf: „Und zwölf Quellen hat er erschlossen, nämlich die Lehre der zwölf Apostel (Epid. 46).“ Indem sie diesen (den Heiligen Geist) den einzelnen Gläubigen erteilten, begründeten sie die Kirche (Epid. 41). Jene Kirche, welche die lückenlose Sukzessionenreihe ihrer Bischöfe bis zu dem oder den als Ordinatoren des ersten Bischofs fungierenden Aposteln zurückverfolgen kann, hat dadurch die Bürgschaft gewonnen, im Besitz der unveränderten apostolischen Lehre und daher des allein wahren kirchlichen Glaubens zu sein, denn im Lehramt des Bischofs manifestiert sich das der Apostel, durch seinen Mund reden die Apostel allezeit in der Kirche. Die ungeschriebene, jeweils vom „Nachfolger“ der Apostel als kirchlicher Glaube festgelegte Lehre ist die alte, am Anfang der Kirche übermittelte Predigt der Apostel: „Traditionem itaque Apostolorum in toto mundo manifestatam, in omni Ecclesia adest perspicere omnibus qui vera velint videre, et habemus annummerare eos qui ab Apostolis instituti sunt episcopi in ecclesiis, et successiones eorum usque ad nos,... quos et successores relinquebant, suum ipsorum locum magisterii tradentes...“ (adv. haer. III, 3, 1; Harvey II, 8. 9). Alle Glieder der Kirche sind daher zum Gehorsam gegen ihre Bischöfe (oder die Presbyter, welche den Episkopat empfangen haben) verpflichtet, denn mit ihrem Episkopat, d. h. ihrem apostoli-

---

[1]) III praef., Harvey II, 1: „Etenim dominus omnium dedit Apostolis suis potestatem Evangelii, per quos et veritatem, hoc est Dei Filii doctrinam, cognovimus; quibus et dixit Dominus: Qui vos audit, me audit: et qui vos contemnit, me contemnit, et eum qui me misit“ (Luk. 10, 16). Christus und Apostel haben das gleiche Lehramt, wie aus III, 5, 1 fin., Harvey II, 19 hervorgeht: Die Gnostiker behaupten nicht nach der Wahrheit, sondern nach dem Fassungsvermögen jedes Menschen, „Dominum et Apostolos edidisse magisterium“.

[2]) Ich übernehme die Ergebnisse Wagenmanns, Die Stellg. d. Apost. Paulus neben den Zwölf, 1926, S. 206ff. Über die Wirksamkeit der Apostel als Heidenmissionare bei Hippolyt vgl. S. 32ff. Da die Apostel bei Irenäus und Hippolyt die gleiche Stellung einnehmen, verzichte ich auf eingehenden Vergleich und verweise auf Wagenmann a. a. O. S. 202ff.

schen Lehramt haben die Bischöfe das sichere Charisma der Wahrheit empfangen (IV, 26, 2). Ihnen, welche die Lehre der Apostel bewahren, muß man anhangen (IV, 26, 4), bei ihnen, den Nachfolgern der Apostel, welche den Glauben, die unversehrte, unverfälschte Lehre bewahren, muß man die Wahrheit lernen (IV, 26, 5).[1]) Um den geschichtlichen Nachweis der fides apostolica als einer fides catholica auszuführen, hätte Irenäus nun die Sukzessionenreihen sämtlicher Kirchen darzustellen, doch er begnügt sich mit derjenigen Roms als der größten, ältesten und allbekannten, von den Aposteln Petrus und Paulus gegründeten Kirche, so daß die von ihr vertretene apostolische Tradition zu einer unfehlbaren und notwendigen Richtschnur für die übrigen Kirchen wird (III, 3, 2).[2])

[1]) IV, 26, 2, Harvey II, 236: „... eis qui in Ecclesia sunt presbyteris obaudire oportet, his qui successionem habent ab Apostolis, sicut ostendimus, qui cum episcopatus successione charisma veritatis certum secundum placitum patris acceperunt: reliquis vero qui absistunt a principali successione ... suspectos habere... IV, 26, 4 Harvey II, 237: „Ab omnibus igitur talibus, absistere oportet [d. h. von falschen Presbytern]; adhaerere vero his qui et Apostolorum ... doctrinam custodiunt, et cum presbyterii ordine sermonem sanum et conversationem sine offensa praestant, ad conformationem et correptionem reliquorum." IV, 26, 5, Harvey II, 238: „Ubi igitur tales inveniat aliquis, Paulus docens ait: Posuit Deus in Ecclesia primo Apostolos, secundo prophetas, tertio doctores (1. Kor. 12, 28). Ubi igitur charismata Domini posita sunt, ibi discere oportet veritatem, apud quos est ea quae est ab Apostolis Ecclesiae successio, et id quod est sanum et irreprobabile conversationis, et inadulteratum et incorruptibile sermonis constat." Man vgl. den mit „charisma veritatis" ausgedrückten Sachverhalt auch bei Hippolyt Ref. praef. 6f. in z. T. nahezu wörtlicher Übereinstimmung der Hauptbegriffe (S. 99).

[2]) III, 3, 1, Harvey II, 9: „Sed quoniam valde longum est, in hoc tali volumine omnium ecclesiarum enumerare successiones, maximae, et antiquissimae, et omnibus cognitae, a gloriosissimis duobus Apostolis, Petro et Paulo (die codd. Clerm. und Voß lesen Paulo et Petro) Romae fundatae et constitutae ecclesiae, eam quam habet ab Apostolis traditionem, et annuntiatam hominibus fidem, per successiones Episcoporum pervenientem usque ad nos indicantes... Ad hanc enim ecclesiam propter potentiorem principalitatem necesse est omnem convenire Ecclesiam, hoc est, eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his, qui sunt undique, conservata est ea quae est ab Apostolis traditio." Über die Auslegung vgl. die neuere Literatur bei Bonwetsch, Theol. d. Iren., 1925, S. 120—123; Spikowski a. a. O. S. 77ff. und Seeberg, D. G. I. 3. Aufl., S. 384, Anm. 2. Zur Kommentierung der berühmten Stelle adv. haer. III, 3 über den Lehrprimat Roms vgl. jetzt W. Schmidt, Die Kirche bei Irenäus, 1934, S. 77ff. Schmidt kommt zu der meines Erachtens zutreffenden Entscheidung (S. 82): „Der Gedankengang des Irenäus ist klar: das Kerygma ist nur eins, wie die Wahrheit nur eine ist. Es liegt am

Irenäus hat Rom zum einzigartigen, aber noch nicht ausschließlichen Bürgen der apostolischen Tradition gemacht, neben die römische treten andere Kirchen, deren Ursprung sich direkt von den Aposteln herleitet: Smyrna und Ephesus. Für Smyrna nennt er jedoch nur den ersten Bischof Polykarp, der sich besonders vertrauten Umgangs mit Aposteln rühmen konnte. Mit seiner Lehre stimmen die Kirchen Asiens und seine Nachfolger überein. Die Kirche von Ephesus, von Paulus gegründet und lange der Aufenthaltsort des Johannes, gehört ebenfalls zu den treuen Zeugen der apostolischen Tradition (III, 3, 4; Harvey II, 12—15).[1]) An sich hat jede Kirche, welche den Nachfolger der Apostel in ihrer Mitte hat, die Wahrheit, aber bei Streitfragen muß man die Tradition solcher ältesten, d. h. von den Aposteln selbst gegründeten Kirchen als letzte Instanz zu Rate ziehen und sich ihrer klaren Entscheidung unterwerfen (III, 4, 1).[2]) Das gilt vor allem gegenüber der römischen Kirche. Was er

---

besten in Rom vor, deshalb muß jede Kirche mit Rom übereinstimmen. Dies ist eine natürliche Sache, schließt aber selbstverständlich einen gewissen ethischen Zwang nicht aus ...“ Wie bereits ersichtlich wurde (vgl. S. 112) findet sich bei Hippolyt nirgends eine Spur eines römischen Primatsanspruchs. W. Lockton, Diverse Orders of ministers, 1930, S. 226 mißversteht völlig die rhetorische Form der am Ende der Refutatio stehenden Versicherung Hippolyts (X, 34, 1, ed. Wendland, S. 292, 6 ff.) an alle Völker des von Rom erreichten bzw. beherrschten Weltkreises, er habe nur die wahre Lehre vom Göttlichen dargelegt (vgl. S. 101, Anm. 3; S. 111, Anm. 1. 2). Lockton vermutet nämlich daraus, “that like Clement, Hippolytus had the oversight of foreign churches subject to Rome, and over them performes the office of a bishop”. Dann wären selbst die orientalischen und ägyptischen Kirchen Rom damals in gewissem Sinne unterstellt gewesen. Es liegt bei Hippolyt kein Anlaß vor, aus seinem gewiß ökumenischen Verantwortungsbewußtsein als Verfechter der reinen Lehre eine rechtliche Überordnung Roms herzuleiten.

[1]) III, 3, 4, Harvey II, 12–15; III, 12, 5, Harvey II, 58 räumt Irenäus Jerusalem die Ehrenstellung der Urkirche ein: Αὗται φωναὶ τῆς Ἐκκλησίας, ἐξ ἧς πᾶσα ἔσχηκεν ἐκκλησία τὴν ἀρχήν· αὗται φωναὶ τῆς μητροπόλεως τῶν τῆς καινῆς διαθήκης πολιτῶν. Zur Wertschätzung des Polykarp als Apostelschüler vgl. auch Irenäus bei Euseb. h. e. V., 20, 4—8 (ad Florinum).

[2]) III, 4, 1, Harvey II, 15f.; vgl. Anm. 4, S. 131. Wenn auch Irenäus hier nur Fragen dogmatischer Art im Auge gehabt haben mag, so mußte doch die von ihm auf dogmatischem Gebiet so stark betonte Einheit der Kirche notwendig die disziplinäre in ihren Bereich ziehen, zumal auch für Irenäus die Kirche eine im Episkopat einheitlich organisierte Institution ist. Daher umspannt bei ihm das Kirchenrecht sowohl das Dogma wie auch die Ordnung. Noch zu seinen Lebzeiten kam es zur großen Auseinandersetzung über die disziplinäre Frage des Datums der Osterfeier. Bekanntlich wollte Irenäus in solchen Fragen der Sitte noch Freiheit gewahrt wissen (vgl. S. 119), während Viktor

von Rom mit besonderem Gewicht aussagt, kommt grundsätzlich auch für jede andere Kirche in Betracht: Τῇ αὐτῇ τάξει καὶ τῇ αὐτῇ διδαχῇ [διαδοχῇ] ἥ τε ἀπὸ τῶν ἀποστόλων ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ παράδοσις καὶ τὸ τῆς ἀληθείας κήρυγμα κατήντηκεν εἰς ἡμᾶς. „Et est plenissima haec ostensio, unam et eandem vivificatricem fidem esse, quae in Ecclesia ab Apostolis usque nunc sit conservata, et tradita in veritate" (III, 3, 3; Harvey II, 11. 12).[1]) Weil Irenäus selbst überzeugt ist, τὴν πρώτην τῶν ἀποστόλων κατειληφέναι ἑαυτοῦ διαδοχήν (Euseb. h. e. V. 20, 1)[2]) und infolgedessen mit der Vollmacht eines apostolisch-bischöflichen Lehramtes ausgestattet zu sein, legt er den Glauben der Kirche dar in seinem Werke Adversus haereses, der Epideixis und sonstigen kleineren antihäretischen Schriften. Der genuin apostolische Charakter der von den „Nachfolgern" übermittelten Lehre wird außerdem noch dadurch gestützt, daß z. B. Linus, Clemens und Polycarp die Apostel selbst noch gehört haben (III, 3, 3. 4) oder daß z. B. Clemens und Polycarp Briefe hinterlassen haben, aus denen man die Übereinstimmung ihrer Lehre mit der Predigt der Apostel nachprüfen kann (a. a. O.). Es ist für Irenäus selbstverständlich, daß die mit dem Amt der apostolischen Nachfolge betrauten Vorsteher der Kirchen mit hervorragenden persönlichen Eigenschaften geziert sind. Lassen die Gnostiker ihre Lehrer als die „Vollkommenen" mit der geheimen Tradition betraut sein, so ist die persönlich-ethische Unbescholtenheit der Presbyter oder Bischöfe für Irenäus eine notwendige und selbstverständliche Vorraussetzung, die er nur diesem gnostischen Anspruch gegenüber hervorzuheben für nötig hält (III, 3, 1).[3]) Von den falschen Presbytern

---

von Rom die Konsequenzen aus den Anschauungen des Irenäus selbst zog. Aber eben im Passahstreit (Osterstreit) erwies sich die von Irenäus adv. haer. III, 4, 1 gegebene Regel als unzureichend, einen Konflikt zu beseitigen; denn zwei apostolische Kirchen, Rom und Ephesus, standen hier mit gleich starken Rechtsgründen einander gegenüber.

[1]) Batiffol, L'Eglise naissante ..., S. 244: «Pas de vérité hors de la doctrine des apôtres, pas de doctrine des apôtres hors du catholicisme, pas de catholicisme hors de la succession des évêques.» W. Schmidt, Die Kirche bei Irenäus, 1934, S. 74: „Aus diesen Gründen ist nun das Amt heilsnotwendig."

[2]) Die Stelle Euseb. h. e. V., 20, 1 ist der Schrift Περὶ Ὀγδοάδος (ad Florinum) entnommen (Harvey II, 470—471).

[3]) Ich zitiere nur adv. haer. III, 3, 1, Harvey II, 9: „Etenim si recondita mysteria scissent Apostoli, quae seorsim et latenter ab reliquis perfectos docebant, his vel maxime traderent ea quibus etiam ipsas ecclesias committebant. Valde enim perfectos et irreprehensibiles in omnibus eos volebant esse, quos et successores relinquebant."

der Gnosis muß man sich fernhalten, jedoch denjenigen in der Kirche anhangen, welche die gesunde Lehre der Apostel und einen tadellosen Wandel aufweisen (IV, 26, 4, 5).[1]) Ebenso geben die ruhmreichen Martyrien des Telesphorus und des Polycarp (III, 3, 3. 4) der Kirche einen unbedingten Vorsprung vor der Gnosis, die solche nicht aufzuweisen hat (IV, 33, 9). An den Sukzessionenreihen der Bischöfe tritt deutlich das Alter des in die Anfangszeit der Kirche hinaufreichenden bischöflichen Amtes und daher die Apostolizität der von den Bischöfen vertretenen kirchlichen Lehre hervor, demgegenüber die Gnostiker nur auf spät hervorgetretene Lehrer und Gründer ihrer Sekten hinweisen können. Daher setzt Irenäus die römischen Bischöfe und Gnostiker in synchronistische Beziehung: Valentin—Kerdon—Marcion stehen gegenüber Hyginus, dem achten Bischof; Pius—Anicet, dem zehnten Bischof. Alle diese Häretiker haben sich erst in den mittleren Zeiten der Kirche im Abfall erhoben (mediantibus iam Ecclesiae temporibus III, 4, 3). Die Häretiker sind also alle viel später als die Bischöfe, denen die Apostel die Kirche übergeben haben (V, 20, 1).[2])

Diesen geschichtlichen Nachweis für das Vorhandensein der apostolischen Lehre in der Kirche ergänzt Irenäus durch seine Berufung auf mündliche, sicherlich aber auch schriftliche Überlieferung der „Presbyter", einer Gruppe kleinasiatischer Christen, welche als „Apostelschüler", oder „Schüler der Apostelschüler" von ihm für die Auslegung von Schriftstellen oder zur Bestreitung der Gnostiker in Anspruch genommen werden.[3]) Sie vermitteln ihm insbesondere die vom Herrenjünger Johannes empfangene Lehre.[4]) Unter diesen „Presbytern" nennt er als die offenbar bedeutenderen nur Papias[5]) und Polycarp von Smyrna.[6]) In einem längeren Abschnitt adv. haer. IV, 27, 1—32, 1 verwertet Irenäus ihm wahrscheinlich nicht nur mündlich,

---

[1]) IV, 26, 4, 5, vgl. Anm. 1, S. 133.

[2]) V, 20, 1, Harvey II, 377: „Omnes enim ii (haeretici) valde posteriores sunt quam Episcopi, quibus Apostoli tradiderunt Ecclesias."

[3]) Das Verhältnis von Presbyterat und Episkopat bleibt hier außer acht, es wird also nicht an die Presbyter-Bischöfe speziell gedacht. Vgl. die Belege für die Presbyter bei Harnack, L. G. I, 1, S. 64f.

[4]) Vgl. adv. haer. II, 33, 3, ed. Harvey I, 331; V, 5, 1, Harv. II, 331; V, 30, 1, Harv. II, 406; V, 33, 3, Harv. II, 417; V, 36, Harv. II, 428.

[5]) adv. haer., ed. Harvey II, 418.

[6]) Euseb. h. e. V, 20 in Irenäus, ed. Harvey II, 471, Fragm. II. Die Belege sind zusammengestellt bei Adh. d'Alès, Le πρεσβύτης de Saint Irénée, Rev. des Etudes Grècques, 1929, S. 404f. Vgl. überhaupt diesen Aufsatz.

sondern auch aus Nachschriften bekannte Ausführungen eines Presbyters, der seinerseits jene Presbyter des asiatischen Kreises der Apostelschüler gehört hat. Die Ausführungen tragen antihäretische, und zwar offenbar antimarcionitische Tendenz.[1]) Obwohl diese Zitierung der Presbyter ziemlich häufig ist, treten sie doch nur als nichtoffizielle Bürgen der Überlieferung ein, um des Irenäus Meinung in Einzelfragen durch ihr Zeugnis zu decken.[2])

„Damit ist der Nachweis zum Abschluß gekommen. Die Kirche hat die Wahrheit, denn sie hat die von den Aposteln herstammenden Schriften, und sie hat die ebenfalls auf die Apostel zurückgehende mündliche Lehrüberlieferung, und sie hat diese letztere mit Sicherheit, sofern die bischöfliche Sukzession sie garantiert."[3]) Das Hauptkennzeichen der Kirche ist nach Irenäus, daß sie die apostolische Kirche ist, und zwar einmal ihrem Ursprung nach: die Apostel sind ihre Gründer; zum anderen durch das Amt des Bischofs, das die Erhaltung des Lehramtes der Apostel kraft der Sukzession in sich schließt; endlich ist sie infolge dieses bischöflichen Amtes apostolisch in ihrer Lehre, denn durch die Nachfolge der Bischöfe wird die Lehre der Apostel unverändert bewahrt. Als die apostolische Kirche ist sie unzweifelhaft die Kirche der Wahrheit, „apostolisch" und „wahr" werden geradezu synonyme Begriffe.[4])

Die Predigt der Kirche bewahrt ihre Unveränderlichkeit vom An-

---

[1]) Die Frage, welche rhetorische Form diese dem betreffenden Presbyter zuzuschreibenden Ausführungen gehabt haben, bzw. bei welcher Gelegenheit kirchlichen Handelns sie vorgetragen sind, wage ich nicht bestimmt zu beantworten. Während A. v. Harnack, Der Presbyter-Prediger des Irenäus, IV, 27, 1—32, 1, Philotesia, 1917, S. 1—37 in ihnen unzweifelhaft „exegetisch-polemische Homilien" erkennen möchte, sieht W. Bousset, Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom, 1915, S. 272ff. einen ausgesprochenen Lehrvortrag. Zum Inhaltlichen des Abschnitts ist insbesondere der Aufsatz Harnacks zu vergleichen.

[2]) Spikowskis (La doctrine de l'Eglise dans St. Irénée, 1926, S. 69) Urteil scheint mir richtig zu sein: «Ils [les 'presbytres'] se présentent comme des témoins oculaires ou auriculaires des apôtres ou de leurs disciples. Par eux aussi se transmet la foi, mais semble -t-il comme par des organes non officiels; leur témoignage sert à appuyer plutôt quelques opinions particulières qui n'entrent pas dans le dépot de la foi, mais qui sont seulement sujettes à des investigations spéculatives.»

[3]) R. Seeberg, D. G. I, 3. Aufl., 1922, S. 385.

[4]) Spikowski a. a. O. S. 104: «D'une manière générale le mot ,apostolique' prend chez lui le sens de ,vrai' et les deux expressions sont synonymes.»

fang der Zeiten an.[1]) Das beruht letztlich auf der Voraussetzung, daß der Glaube vom Heiligen Geist wie in ein Gefäß in die Kirche als ein Geschenk niedergelegt ist. Ihn und auch die Kirche erhält der Heilige Geist durch seine dauernde Anwesenheit immer jugendfrisch. Durch den Heiligen Geist besteht daher in der Kirche[2]) Gemeinschaft mit Christus, sie ist die unverwesliche Arche, die Leiter zu Gott, weil in ihr die Wirksamkeit des Heiligen Geistes vorhanden ist (1. Kor. 12, 28). Nur in der Kirche ist also das Heil zu finden.[3]) „Ubi enim Ecclesia, ibi est Spiritus Dei; et ubi Spiritus Dei, illic Ecclesia, et omnis gratia: Spiritus autem veritas.“ Wer den Geist der Wahrheit nicht aufnimmt, empfängt von den Brüsten der Mutter, d. h. der Kirche keine Nahrung zum Leben, wer den Glauben der Kirche verwirft, verwirft den Heiligen Geist (III, 24, 1; Harvey II, 131 f.).

Es liegt in der Sache selbst, daß die fides apostolica eine fides una et catholica ist. Daraus folgt für die Kirche, daß die apostolische Lehre ihre Einheit schafft und erhält, sosehr sie auch in einzelnen Kirchen über die ganze Erde zerstreut sein mag. Das Wort „katholisch“ wird von Irenäus nicht auf die Kirche angewandt,[4]) jedoch ist sein Inhalt im Sinne lokaler Universalität vorhanden. Die Kirche erstreckt sich über die ganze Welt bis zu den Enden der Erde (I, 10, 1; IV, 33, 8)

---

[1]) Vgl. hierzu den Beweis Hippolyts für das Alter der wahren Lehre, die schon von den „Gottesverehrern“ der Patriarchenzeit vertreten wurde (Ref. X, 30, 31; vgl. S. 110f.). Dieser Gedanke klingt hier bei Irenäus nur ganz schwach an, vielleicht stärker in der Idee der vier Bünde Gottes mit der Menschheit (adv. haer. III, 11, 8), obwohl auch an letzterer Stelle keineswegs derselbe Beweis wie bei Hippolyt vorliegt.

[2]) Ich lese mit Batiffol (L' Eglise naissante ..., S. 247, Anm. 4) „in ea (ecclesia) disposita est communicatio Christi“ statt „in eo (spiritu sancto) ...“ III, 24, 1, Harvey II, 131.

[3]) Vgl. auch III, 4, 1, Harvey II, 15: ... uti omnis quicunque velit, sumat ex ea potum vitae. Haec est enim vitae introitus ... Vgl. auch IV, 26, 2, Anm. 1, S. 133.

[4]) Vgl. Spikowski a. a. O. S. 105f., Hippolyt verwendet den Begriff „katholische Kirche“ nur Ref. IX, 12, 25 und Seg. Jak. 1. Überhaupt findet sich die Bezeichnung „catholica ecclesia“ bis in die Mitte des dritten Jahrhunderts nicht so häufig wie man erwarten sollte und gewöhnlich angenommen hat (F. Kattenbusch, Apost. Symb. II, 1900, S. 917ff.; H. Harnack, Dogm. Gesch., 4. Aufl., 1909, I, 406ff.). Auch im altrömischen Symbol ist nur von der „sancta ecclesia“, nicht von der „catholica ecclesia“ die Rede. Dies ist erst im südgallischen Symbol der Fall. Vgl. H. Koch, Cyprianische Untersuchungen, 1926, S. 104ff., Anm. 1. Verhältnismäßig häufig (dreimal) kommt die Bezeichnung im Canon Muratori vor.

überall da ist sie, wo solche sich befinden, die den Geist empfangen haben (IV, 36, 2). Es ist charakteristisch, daß Irenäus überall da, wo er von dieser lokal bestimmten empirischen Kirche spricht, den Plural „Kirchen" anwendet[1]) wie später noch Hippolyt,[2]) jedoch bei ihm nicht mehr als gegensätzlichen Begriff zu der in der Lehre einheitlichen Kirche wie bei Irenäus. Obwohl sie über die ganze Welt zerstreut ist, bewahrt sie eine Botschaft und einen Glauben, von den Aposteln und deren Schülern ihr übermittelt. So wie Gottes Sonne in der ganzen Welt eine und dieselbe ist, so leuchtet auch das Licht der Predigt der Wahrheit überall und erleuchtet alle Menschen, die zur Erkenntnis der Wahrheit kommen wollen. Trotz der verschiedenen Sprachen und Länder, trotz der individuellen Unterschiede, welche durch die Eigenart der Vorsteher der Kirchen entstehen, ist doch der Glaube einer und derselbe (I, 10, 2; Harvey I, 92—94).[3]) Auf der Lehre der Apostel beruht die Einheit der Kirche in der ganzen Welt, das Kennzeichen des Leibes Christi (IV, 33, 8).[4]) Das Gericht wird diejenigen treffen, welche leer von Liebe zu Gott, nur auf ihren eigenen Vorteil, nicht aber auf die Einheit der Kirche bedacht, den großen und herrlichen Leib Christi zerschneiden und zerstören (IV, 33, 7; 26, 2).[5]) Der Besitz der Wahrheit schließt die Kirche zu einer organischen Einheit, zum Leibe Christi zu-

[1]) Dies hebt Harnack, D. G. I, 4. Aufl., S. 410 hervor.

[2]) Vgl. S. 209.

[3]) Vgl. adv. haer. I, 10, 3, Harvey I, 97: „. . . Cum ea, quae est Ecclesia universa, unam et eandem fidem habeat in universo mundo."

[4]) IV, 33, 8, Harvey II, 262: Γνῶσις ἀληθής, ἡ τῶν ἀποστόλων διδαχή, καὶ τὸ ἀρχαῖον τῆς ἐκκλησίας σύστημα κατὰ παντὸς τοῦ κόσμου. Lat. Text a. a. O.: „Agnitio vera est Apostolorum doctrina: et antiquus Ecclesiae status in universo mundo: et character corporis Christi secundum successiones episcoporum, quibus illi eam quae in unoquoque loco est Ecclesiam tradiderunt." Ich nehme K. Müllers Auslegung an (ZNW 1924, S. 221, Anm. 1), wonach unter Streichung des „est" (vera est) im lat. Text das ἀρχαῖον τῆς ἐκκλησίας σύστημα κατὰ παντὸς τοῦ κόσμου und der character corporis Christi die Prädikate der agnitio vera und Apostolorum doctrina sind, auf letztere gründet sich die Einheit der Kirche. Vgl. die Anwendung des Bildes vom Leibe Christi auf die Kirche, jedoch ohne Beziehung auf die Lehre bei Hippolyt S. 57 ff.

[5]) IV, 33, 7, Harvey II, 261: Ἀνακρινεῖ δὲ καὶ τοὺς τὰ σχίσματα ἐργαζομένους, κενοὺς ὄντας τῆς τοῦ Θεοῦ ἀγάπης, καὶ τὸ ἴδιον λυσιτελὲς σκοποῦντας, ἀλλὰ μὴ τὴν ἕνωσιν τῆς ἐκκλησίας· καὶ διὰ μικρὰς καὶ τυχούσας αἰτίας τὸ μέγα καὶ ἔνδοξον σῶμα τοῦ Χριστοῦ τέμνοντας καὶ διαιροῦντας, καὶ ὅσον τὸ ἐπ' αὐτοῖς, ἀναιροῦντας. IV, 26, 2, Harvey II, 236: „Qui autem scindunt et separant unitatem Ecclesiae, eandem quem Hieroboam poenam percipiunt a Deo."

sammen, wer außerhalb der Wahrheit ist, der ist außerhalb der Kirche und verfällt dem Gericht (IV, 33, 7; Harvey II, 261).[1]) — Die apostolisch-katholische Kirche ist die Trägerin der Wahrheit.

Vergleicht man nun diesen Anschauungskreis, so wie er sich bei Hippolyt und Irenäus darstellt,[2]) so ergibt sich schon auf den ersten Blick eine weitgehende Übereinstimmung zwischen Lehrer und Schüler. Irenäus ist der erste große Ketzerbestreiter,[3]) der nachhaltigen Einfluß ausgeübt hat und dies naturgemäß auch auf seinen persönlichen Schüler Hippolyt. Und doch prägen sich bei Hippolyt die Wirkungen einer fortgeschritteneren kirchlichen Entwicklung aus. Schon die Schar der Gegner hat sich vermehrt, vor allem Monarchianer, Montanisten, Quartadecimaner und andere sind zu den bisher nur gnostischen Häretikern hinzugetreten. Aber auch die ganze Art der Polemik ist verschieden. Mußte Irenäus erst die antihäretischen Elemente des Kirchenbegriffs im einzelnen herausarbeiten, so hat Hippolyt das nicht mehr notwendig, er setzt sie schon voraus. Die Zeit des Irenäus stand noch im Zeichen der drohenden Gefahr einer Zersplitterung der Kirche in gnostische Sekten und Schulen, zur Zeit des Hippolyt ist diese Gefahr im wesentlichen überwunden, der Bau der katholischen Kirche hat die Wühlarbeit der Gnosis in der Hauptsache ohne große Erschütterungen überstanden. Die formalen Grundlagen der kirchlichen Lehre, Schrift, mündliche apostolische Tradition, apostolische Sukzession, sind gesichert.[4]) In der Bestimmung des kirchlichen Lehrinhalts erheben sich

---

[1]) IV, 33, 7, Harvey II, 261: „Iudicabit autem et omnes eos qui sunt extra veritatem, id est qui sunt extra Ecclesiam."

[2]) Da die Schilderung der Häresie bei Irenäus in den wichtigsten Punkten völlig derjenigen Hippolyts entspricht, so erspare ich mir eine genaue Darstellung der ersteren und verweise auf Batiffol a. a. O. S. 253ff., sowie auf die Einzelabschnitte bei Spikowski a. a. O. Eigentümlich für Hippolyt ist die Zurückführung der Häresie auf die griechische Philosophie und die Mysterienreligionen, während Irenäus sie aus Schrift und Tradition widerlegt.

[3]) Von Justins σύνταγμα κατὰ πασῶν τῶν γεγενημένων αἱρεσέων kann hier deshalb abgesehen werden, weil es früh verlorenging und es nicht einmal ganz sicher ist, ob es von späteren Ketzerbestreitern wie Irenäus, Tertullian und Hippolyt benutzt worden ist. Vgl. G. Krüger, Geschichte der altchristl. Lit., 2. Ausg., 1898, S. 66.

[4]) „Er [Hippolyt] hat die Häresien widerlegt, aber in einem Ton, dem man anmerkt, daß sie schon widerlegt sind... Er kämpft nicht um die Fundamente, sondern er baut das Haus aus. Jene setzt er als sicher voraus, in letzterer Hinsicht sieht er schwere Probleme" (Seeberg, D. G. I, 3. Aufl., 1922, S. 369).

nun neue Schwierigkeiten, die im Monarchianismus ihren geschichtlichen Ausdruck finden. Wie ungleich schwieriger es hier war, die Grenzlinie zwischen Häresie und Kirche zu ziehen, bezeugt das Schisma zwischen Hippolyt und Kallist. Während Hippolyt sich daher für seinen Kampf gegen die Gnostiker an fremde Quellen halten kann, insbesondere an seinen Meister Irenäus, wird ihm der Kampf gegen den Monarchianismus persönlichstes Anliegen, so daß er selbst das Schisma nicht verschmäht. In den formalen Grundlagen[1]) der Kirchenlehre und damit der Kirche selbst, sofern sie im Gegensatz zur Häresie steht, braucht er sich nur auf das von Irenäus schon Erarbeitete zu stützen. Weil er keinen Wert darauf legt, sie noch einmal eingehend zu begründen und zu umschreiben, sondern sie für sein Werk voraussetzt, muß man ihre Tragweite aus dem von ihm vielfach nur Angedeuteten erst erschließen. Es ist bezeichnend, daß der Begriff „Wahrheit" über hundertmal bei Irenäus begegnet, seltener dagegen bei Hippolyt.[2]) Die von Irenäus so stark betonte Einheit der Kirche klingt bei Hippolyt nur gerade an, ebenso die Heilsnotwendigkeit des Teilhabens an der Kirche. Das heißt nicht, daß er diesen Ideen weniger Wert zumißt, sondern sie sind ihm kein Gegenstand des Streites mehr. Wie Irenäus ist er Schrifttheologe, die Schrift ist ihm eine Quelle der Wahrheit. Auch in der Freihaltung der Wahrheitsregel von dem Taufbekenntnis als Gesetz setzt er die Linie seines Lehrers fort, während in Tertullian und Novatian die entgegengesetzte Richtung sich durchzusetzen beginnt, welche die apostolische Überlieferung im Glaubensbekenntnis als Autorität ausgedrückt sieht.[3]) Daß Hippolyt im Gegensatz zu Irenäus auch disziplinäre Angelegenheiten zur allgemeinverbindlichen apostolischen Tradition rechnet, wurde bereits früher bemerkt.[4]) Endlich tritt ein gewisser Fortschritt Hippolyts gegenüber Irenäus in seiner Anschauung von der bischöflichen Sukzession zutage, allerdings besteht dieser Fortschritt mehr in einer veränderten Formulierung, als daß er auf einen großen sachlichen Unterschied hinweist. Auch hier legt Irenäus zum erstenmal systematisch den Grund, wenn man von Hegesipp absieht,[5]) indem er die Auf-

[1]) Nur sie kommen für unsere Darstellung in Frage, nicht aber der Inhalt der Lehre selbst.

[2]) Diese Beobachtung verdanke ich Bonwetsch, Theologie d. Iren., S. 31, Anm. 1.

[3]) Vgl. Seeberg a. a. O. S. 380.

[4]) Vgl. S. 119.

[5]) Euseb. h. e. IV, 22. Die Deutung der Stelle ist umstritten. Vgl. Caspar, Die römische Bischofsliste..., S. 447.

stellung der römischen Bischofsliste als Beispiel für diejenigen aller anderen Kirchen vornimmt. Wahrscheinlich hat Hippolyt trotz gegenteiliger Vermutungen keine römische Bischofsliste aufgestellt,[1]) jedoch

---

[1]) Wir hätten eine bewußte Beziehung Hippolyts auf eine römische Bischofsliste, wenn wir ihn mit dem Verfasser des Spudasma Euseb. h. e. V., 28, 3 sicher identifizieren dürften. Dort berufen sich die Theodotianer für die apostolische Herkunft und die Kirchlichkeit ihrer Lehre auf das Zeugnis der römischen Bischöfe bis auf Viktor (V, 28, 3): φασὶν ... τετηρῆσθαι τὴν ἀλήθειαν τοῦ κηρύγματος μέχρι τῶν Βίκτορος χρόνων, ὃς ἦν τρισκαιδέκατος ἀπὸ Πέτρου ἐν Ῥώμῃ ἐπίσκοπος. Der Zusatz erscheint für einen in Rom schreibenden Bischof einigermaßen verwunderlich, und Harnack vermag die hieraus gegen eine Verfasserschaft Hippolyts entstehenden Bedenken nicht völlig zu zerstreuen (L. G. II, 2, S. 226). Jedenfalls setzen die Theodotianer wie der Verfasser (Hippolyt ?) eine Bischofsliste in Rom voraus (vgl. Harnack, L. G. II, 1, S. 170). Die früher von Harnack (L. G. I, 2, S. 626; II, 1, S. 149—151) ausgesprochene Ansicht, daß Hippolyt seiner Schrift Χρονικῶν einen Papstkatalog einverleibt habe, wurde von A. Bauer (Die Chronik des Hippolyt, T. U. 29, 1; 1905, S. 156f.) für unhaltbar erklärt, da das von ihm aufgefundene griechische Fragment der hippolytischen Chronik wie die meisten lateinischen Handschriften im Kapitelverzeichnis keine Liste der römischen Bischöfe angab. E. Caspar (Die römische Bischofsliste, 1926, S. 384ff.) hat jedoch den Quellenwert jenes griechischen Fragmentes zugunsten der lateinischen, im Liber generationis I erhaltenen Übersetzung und Bearbeitung der Hippolytischen Chronik stark in Frage gestellt. Dieser Lib. gen. I enthält am Schluß des Kapitelverzeichnisses ein Notat: „Nomina episcoporum Romae et quis quot annis praefuit.“ Danach hat die Chronik Hippolyts eine Liste der römischen Bischöfe enthalten. Die Liste selbst ist verloren. Der erste Teil der Papstliste des Catalogus Liberianus (354), soweit er bis Zephyrin reicht, hat mit hoher Wahrscheinlichkeit diese in Lib. gen. I erwähnte Liste der römischen Bischöfe zur Quelle gehabt, denn der Chronograph von 354 hat ein Chronikon von 334 benutzt, welches wiederum eine Bearbeitung der Hippolytischen Weltchronik darstellt. Daher ist die ursprünglich Hippolytische Bischofsliste aus dem Catalogus Liberianus zu rekonstruieren. Caspar tut dies, indem er Hippolyts Liste als Mittelglied zwischen der Liste des Irenäus und des Epiphanius Pan. haer. 27, 6 (Holl I, 308ff.) annimmt. Als Ergebnis stellt er dann die rekonstruierte Liste Hippolyts auf (Die römische Bischofsliste, S. 422). Hippolyt hat sich selbst zweifellos als Nachfolger des Zephyrin eingesetzt, jedoch wurde die Liste dann natürlich im Sinne der Großkirche weitergeführt, indem Hippolyts Name durch den des Kallist ersetzt wurde. Hippolyt hat sich nach Caspars Ansicht auch in der Übernahme der Bischofsliste als getreuer Schüler des Irenäus erwiesen, indem er wichtige Eigentümlichkeiten aus dessen Liste festhielt: 1. Petrus und Paulus werden noch zusammen als Gründer der römischen Kirche genannt. 2. Die Apostel werden nicht in die Liste eingerechnet, sondern Linus erhält Nr. 1. 3. Beide Listen sind unbeziffert, während die gleichzeitige Liste

gerade in der Refutatio ist das Bestehen solcher Diadochenreihen implicite vorausgesetzt (Ref. praef. 6). Nach Irenäus ist der Bischof noch unmittelbar Garant der Tradition einer Einzelkirche und erst mittelbar

---

des Afrikanus schon chronologisiert ist. Die 2. Hälfte des Notats im Lib. gen. I, die eine Bezifferung vorsieht, ist nach Caspar a. a. O. S. 89 dem Verfasser des Lib. gen. I zuzuschreiben. Mit ihm setzt die Bezifferung der Hippolytliste ein und vollendet sich im Catalogus Liberianus. Daß Caspar an diesem an sich schon unter den Zeugen vereinzelten Beweissatz diese Korrektur vornehmen muß, um die von ihm allein als geschichtlich möglich erkannte Form der Bischofsliste oder besser Sukzessionenreihe Hippolyts zu sichern, spricht freilich nicht eben dafür, daß seine Annahme einer solchen Liste bei Hippolyt von unanfechtbaren Gründen gestützt ist, vgl. C. Schmidt, Studien zu den Pseudo-Clementinen, 1929, S. 372, Anm. 2. 4. Die chronographische Ausgestaltung der Liste durch Zusatznotizen bei einzelnen Namen wurde von Hippolyt weitergeführt. Nach Caspar ist die Bischofsliste Hippolyts also eine „Ableitung und — in bescheidenen Grenzen" — eine „chronographische Weiterbildung der Irenäusliste" (S. 422) und wie diese eine Sukzessionenreihe im Unterschied von späteren Bischofslisten, welche den Gründerapostel als ersten Bischof rechnen und daher durch die Ordnungszahl in die Liste selbst einbeziehen. (Zu der Unterscheidung von Sukzessionenreihe und Bischofsliste, wie sie Caspar vertritt, vgl. seine genannte Arbeit und v. Harnacks Kritik in Ecclesia Petri propinqua, SBA 1927, hist. phil. Kl. S. 142). Es erscheint mir zweifelhaft, ob der erste der obengenannten Punkte auch für Hippolyt zutrifft. Wenn nämlich Hippolyt Ref. praef. 6 Apostolat und Episkopat völlig gleichstellt, eine Tatsache, die auch Caspar als einschneidende Neuerung anerkennt (a. a. O, S. 463, Anm. 3), so müßte man eigentlich schon bei Hippolyt wie später überhaupt eine Zählung erwarten, welche die Apostel als erstes Glied in die Liste einbezieht. Turner (Apostolic Succession, S. 141) sagt daher mit Recht: "Theologians who in this way identify the apostolic and episcopal office would naturally not draw even so much distinction as Eusebius and Irenaeus draw between the apostles and the bishops who came after them in the line of succession. They would count in the apostolic founder as the first bishop of the see, and Linus at Rome, Annianus at Alexandria, Evodius at Antioch would no longer be reckoned as the first, but as the second bishop of the line." Nach Euseb. h. e. V. 28, 3 müßte man eigentlich Petrus allein an der Spitze der Liste erwarten, jedoch mag die hippolytische Herkunft dieses Notats zweifelhaft bleiben. K. Adam betont in seinen „Neuen Untersuchungen über die Ursprünge der kirchlichen Primatslehre" (theol. Quartalschr. 109, 1928, S. 191. 195), daß nach Tertullian, De praescr. 32 Clemens als erster römischer Bischof nur von Petrus ordiniert sei und daß die Apostel Paulus und Johannes für Rom nicht als Leiter der Gemeinde und damit nicht als antecessores der römischen Bischöfe, sondern nur als zeitweilige Missionare und als Märtyrer Bedeutung haben. Obwohl Caspar in seiner „Geschichte des Papsttums", Bd. I, S. 12 und S. 569f. Anm. die einstmalige Existenz einer römischen

der gesamten Kirche,[1]) dagegen bildet bei Hippolyt der Episkopat als geschlossene Größe der Gesamtkirche unbestritten den Grundstein der Kirche als Trägerin der Wahrheit. Die größere Verselbständigung des Episkopats als hierarchischer Stand durch die neu erworbene Funktion des Hohenpriestertums (Ref. praef. 6) macht sich bei Hippolyt bemerkbar.[2]) Diese erhöhte Bedeutung des geschlossenen Episkopats als

---

Bischofsliste in Hippolyts Chronik in ihrer älteren Entwicklungsstufe der Sukzessionenreihe auch gegen die Kritik C. Schmidts, a. a. O. S. 335ff. (Die älteste römische Bischofsliste und die Pseudo-Clementinen) aufrechterhält, muß ich doch gestehen wie Th. Klauser (Die Anfänge der römischen Bischofsliste, Bonner Zeitschr. 1931, S. 194. 211), daß mir C. Schmidts Gegengründe sehr durchschlagend für ein Nichtvorhandensein des Katalogs zu sprechen scheinen (vgl. bes. C. Schmidt, a. a. O. S. 356f., 372—374, 388). In seiner Ausgabe der Hippolyt-Chronik (Gr. chr. Schr. Hippol., Bd. IV, 1929, S. 227) beurteilt Helm die Notiz der Berliner Handschrift des Lib. gen. I als eine „spätere Zutat“ und sagt: „Der Anfang der Chronik des Hippolyt enthielt niemals einen Papstkatalog.“ Daß die Zeugnisse des Irenäus und Hegesipp, verstärkt durch die oben zitierte in h. e. V, 28, 3 erhaltene Äußerung der Theodotianer für das Vorhandensein einer Liste in Rom sprechen, erscheint mir mit Klauser, a. a. O. S. 212 als durchaus annehmbar.

[1]) z. B. adv. haer. I, 10, 2; III, 3, 1; IV, 1; V, 20, 1. Man beachte auch den Plural „Kirchen“ bei Irenäus, der sich in Verbindung mit der Lehre bei Hippolyt außer etwa Ref. IX, 12, 15 nicht mehr findet. Einige Beispiele III, 3, 1, Harvey II, 9: „quibus etiam ipsas ecclesias committebant“; III, 4, 1; Harvey II, 5f.: „nonne oporteret in antiquissimas recurrere ecclesias...“ V, 20, 1, Harvey II, 377: „Episcopi, quibus Apostoli tradiderunt Ecclesias.“ Vgl. überhaupt III, 3. IV, 33, 8, Harvey II, 262: „... successiones episcoporum, quibus illi eam quae in unoquoque loco est Ecclesiam tradiderunt...“ In dieser Stelle sind Einzelkirche und Gesamtkirche miteinander verbunden, die Gesamtkirche wird hier als corpus Christi bezeichnet (vgl. Anm. 4, S. 139).

[2]) Ref. praef. 6: ὧν ἡμεῖς διάδοχοι ... μετέχοντες ἀρχιερατείας Turner, Apostolic Succession, S. 129 hebt den obengenannten Unterschied stark hervor: “Alike to Irenaeus, to Hegesipus, and to Tertullian, bishops have their place in the apostolic succession only in connexion with the churches over which they preside.” Erst mit Hippolyt sei die “succession from the apostles as a personal possession of the bishop” feststellbar (Das Wort „personal“ ist nicht ganz glücklich gewählt, da ja eine „personal possession“ auch im Besitz des apostolischen Lehramtes, also schon bei Irenäus, nicht ausgeschlossen ist (adv. haer. III, 3, 1). S. 130f. a. a. O. stellt Turner dann fest, daß Firmilian (bei Cypr. ep. 75, 16) in der Sukzession den Ton auf die von den Aposteln gegründeten Kirchen lege und daher in der Linie des Irenäus stehe, Cyprian selbst (Ep. 66) und Clarus von Mascula in Numidien (Sent. episc. num. 86, vgl. Harnack, L. G. I, 2, S. 728) dagegen ständen Hippolyt näher. Beide Afrikaner sprechen wie Hippolyt von sich im Plural, “as successors of the apostles”, und für beide wie für Hippolyt nimmt die

des Trägers der Tradition und nicht nur der größere Abstand von der nachapostolischen Generation bedingt, daß bei Hippolyt die „Presbyter" ganz anders als bei Irenäus in den Hintergrund treten, soweit sie als Bürgen der Tradition neben dem Episkopat stehen.

„Kirche" den Platz der „Kirchen" ein, "so that the bishop is rather a bishop of the Church at large than the bishop of his own community; the common relation of the episcopal order to the Church Catholic tends to assume bigger proportions, while the individual relation of each as representing and expressing the tradition of a particular group of Christian people tends by comparison to retire into the background." Jedoch stellt Turner ausdrücklich fest, zwischen beiden Auffassungen bestehe kein Gegensatz.

FÜNFTES KAPITEL

Geehrte Stände und Ämter

Indem Hippolyt die Kirche mit dem Paradiese[1]) und die Heiligen mit fruchtbringenden Bäumen, die in ihm gepflanzt sind, vergleicht, zeichnen sich unter den Heiligen besondere Personen aus, deren Früchte den anderen zu geistlicher und himmlischer Speise werden: „... die Kirche, das geistliche Haus Gottes, auf Christus wie gegen (im) Osten gepflanzt, in welchem aber verschiedene Bäume jeder Art sich zeigen, das Geschlecht der Väter, die zu Anbeginn geschieden sind, und die Werke der Propheten, welche nach dem Gesetz vollendet worden sind, und der Chor der Apostel, die durch das Wort weise gemacht worden, und der Märtyrer, welche durch das Blut Christi errettet worden, und die Berufung der Jungfrauen, welche durch das Wasser geheiligt worden sind, der Chor der Lehrer und die Ordnung der Bischöfe, der Priester aber und Leviten. Und mit aller Schärfe geschmückt, blühen diese alle in der Kirche, nicht verwelken könnend. Von deren Früchten überkommend erhalten wir gute Einsicht, essend die von ihnen ausgehende geistliche und himmlische Speise“ (Komm. z. Dan. I, 17, 8—9; vgl. auch I, 14, 5).[2]) Ausgehend von dieser Aufzählung werden wir die Bedeutung

[1]) Vgl. S. 42ff.

[2]) Ähnliche angeblich Hippolytische Aufzählungen von Personen enthalten 1. Gr. Fragm. z. Prov. 9, 1, ed. Lag., 1858, § 133, S. 198, 21 bis S. 199, 2: ἄλλοι δὲ λέγουσιν εἶναι στύλους ἑπτὰ τὰ ἑπτὰ θεῖα τάγματα τὰ διὰ τῆς ἱερᾶς αὐτοῦ καὶ θεοπνεύστου διδασκαλίας τὴν κτίσιν βαστάζοντα, ἤγουν τοὺς προφήτας, τοὺς ἀποστόλους, τοὺς μάρτυρας, τοὺς ἱεράρχας, τοὺς ἀσκητάς, τοὺς ὁσίους καὶ τοὺς δικαίους ... Dieser Text ist jedoch kaum Hippolytischen Ursprungs und von Achelis in seine Ausgabe Gr. chr. Schr. Hipp. I, 2 nicht mehr aufgenommen worden. 2. Arab. Fragm. 20 z. Pent., Gr. chr. Schr. Hipp. I, 2, S. 108, 29ff. bis S. 109, 2, eine Allegorie von Matth. 20, 1—6 (Arbeiter im Weinberg): „Früh morgens dingte er die Schar der Propheten, zur dritten Stunde dingte er die Schar der zwölf Jünger. Zur sechsten Stunde dingte er die Schar der Zeugen. Zur neunten Stunde dingte er alle Wanderer und Fremdlinge und machte sie zu einer Stunde der Errettung der allein Stehen-

der in ihr genannten Personen bzw. Stände der Charismatiker (Märtyrer, Jungfrauen und Lehrer) und des Klerus oder der Hierarchie für die Kirche nach der Auffassung Hippolyts zu untersuchen haben.[1])

1. Die Stände der Charismatiker: Märtyrer, Jungfrauen und Lehrer

Als mit der Zeit des Urchristentums dessen enthusiastische Charismen wie Prophetie, Glossolalie u. a., die einen schneller als die anderen, verschwanden oder den Makel der Häresie aufgeprägt erhielten, blieben gewisse Reste wie z. B. das Amt der Lehrer, allerdings an die veränderte kirchliche Lage angepaßt, erhalten oder es traten andere charismatische Stände wie Märtyrer und Jungfrauen (Asketen) mehr und mehr an die Stelle der verschwundenen oder verpönten Stände.

Die Märtyrer[2]) erscheinen sofort hinter den Aposteln (Komm. z. Dan. I, 17, 8). Schon dies deutet auf das hervorragende Ansehen hin, das sie in Hippolyts Augen besitzen. Die dauernde Unsicherheit ihrer rechtlichen Lage und die auf das Reskript von 202 folgende schwere Verfolgung stellte die Christen immer aufs neue vor die Entscheidung, ob sie die Bluttaufe des Martyriums auf sich zu nehmen bereit waren. Immer wieder sucht Hippolyt im Komm. z. Dan. seine christlichen

---

den; und zur elften Stunde dingte er die Schar der Sünder und trieb sie in ihr zur Buße an, und der, welcher ausging, um zu dingen, ist Christus..." Die ersten drei Glieder sind auch sonst bei Hippolyt zusammengestellt, Komm. z. Dan. I, 17, 8, de ant. 59. Aber die folgenden Glieder weichen von der Reihe in Komm. z. Dan. I, 17, 8 ab. Zudem ist die Grundtendenz beider Reihen verschieden. Komm. z. Dan. I, 17, 8 wird eine Reihe von gleichsam hierarchischem Charakter geboten, in der die gewöhnlichen Heiligen nicht genannt werden, Arab. Fragm. 20 z. Pent. dagegen steigt die Reihe von den Propheten zu den Sündern ab. Die Abfassung durch Hippolyt muß fraglich bleiben.

[1]) Von den Vätern, Aposteln und Propheten sehe ich in diesem Kapitel ab, den beiden ersteren ist ihr Platz im Weissagungsbeweis für die Kirche als das wahre Israel bereits zugewiesen (S. 23).

[2]) Vgl. hierzu Achelis, Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten, 1912, II, S. 338ff. mit den dazu gehörigen Exkursen und Karl Holl, „Vorstellung von Märtyrer und die Märtyrerakte in ihrer Entwicklung" und „Der ursprüngliche Sinn des Namens ‚Märtyrer'" sowie ψευδόμαρτυς in Ges. Aufs. z. K. G. II (der Osten), 4—6, und H. von Campenhausen, Idee des Martyriums, 1936.

Leser in dieser Bereitschaft zu bestärken. Als Vorbild der Standhaftigkeit stellt er ihnen Susanna hin, als Beispiele freudigen Martyriums preist er die drei Jünglinge im Feuerofen und die sieben Brüder vor Antiochus Epiphanes, oder Daniel selbst.[1]) Dem widerspricht es nicht, daß er die Flucht in der Verfolgung für erlaubt hält.[2])

Das Martyrium steht für Hippolyt wie nach der Anschauung der ganzen alten Christenheit in Analogie zur Taufe, es wird zu einer zweiten Taufe. Es ist die Bluttaufe.[3]) Im Märtyrer leidet Christus selbst. Der Märtyrer ist μάρτυς τῶν ἰδίων (sc. Χριστοῦ) παθῶν (Euseb. h. e. V, 28, 11), die Märtyrer sind „durch das Blut Christi errettet worden" (Komm. z. Dan. I, 17, 8). Das Martyrium ist die Feuertaufe, die Märtyrer sind die ἐκπυρούμενοι (Dan. 12, 10), welche durch Feuer und Wasser hindurchgegangen sind, das Bad der Wiedergeburt empfangen und den Willen Gottes in dem Feuer vieler Verfolgungen und Trübsale bewahrt haben.[4]) Die Gaben der Wassertaufe haben ihre Parallele in derjenigen der Bluttaufe: in Ehren rein, im Besitz der himmlischen Krone gehen die Märtyrer aus der Welt, künftig aller Sünde entnommen, von der begangenen Sünde gereinigt. Daher steht der Märtyrer dem Bekenner, der dem Tode entrinnt, unbedingt voran, daher ist der tödliche Ausgang des Prozesses einer Freisprechung vorzuziehen, denn es gibt viele Bekenner, welche nach ihrem Bekenntnis in vieler Sünde erfunden werden. Sie haben von ihrem Bekenntnis keinen Nutzen (Komm.

---

[1]) Vgl. S. 193, 4. 201. Komm. z. Dan. II, 18—38, bes. II, 18, 1. Komm. z. Dan. II, 20 zu 2. Makk. 7. Nach Bonwetsch (R. E. 3. Aufl. 1905, Bd. 12, S. 51, 20—25) sind diese Vorbilder für das Martyrium außer Susanna auch von Origenes und Methodius verwandt. Origenes, εἰς μάρτυρας προτρεπτικὸς λόγος, 22. 27. 33; Methodius, de resurr. I, 56.

[2]) Selbst Tertullian gesteht in seiner kath. Periode die Flucht zu (de pat. 13; ad uxor. 1, 3), während er sie als Montanist scharf verwirft (de cor. 1, de fuga). Hippolyt lehnt, wenn man Bonwetsch (Stud. z. d. Komm. Hipp. z. B. Dan. u. Hohenl., T. U. 16, 2, 1897, S. 69) recht geben darf, wie Tertullian (de fuga 3) Ratschläge ab, die auf eine Vermeidung gottesdienstlicher Zusammenkünfte hinauslaufen, um der Verfolgung den äußeren Anlaß zu nehmen. Hippolyt bezeichnet es als des Teufels Absicht in der Verfolgung, die Christen am Gebet zu hindern (Komm. z. Dan. III, 24, 7).

[3]) Vgl. Lavacrum sanguinis Tert. de bapt. 16, de pat. 13, scorp. 6. 12.

[4]) Komm. z. Dan. IV, 59, 5 (Gr. chr. Schr. Hipp. I, S. 336, 13): καὶ τίνες οἱ ἐκπυρούμενοι ἢ οἱ διερχόμενοι „διὰ πυρὸς καὶ ὕδατος" διὰ τοῦ πνευματικοῦ „λούτρου τῆς παλιγγενεσίας" καὶ „τὸ θέλημα" τοῦ θεοῦ διὰ πυρώσεως πολλῶν πειρασμῶν καὶ θλίψεων ποιοῦντες; vgl. Methodius de resurr. I, 56, 4ff. (Bonwetsch, T. U. 16, 2, S. 51).

z. Dan. II, 37, 1—3).[1]) In der Kirchenordnung wird dem Katechumenen, der den Tod im Martyrium erleidet, jene Reinigung von Sünden zuge-

---

[1]) Komm. z. Dan. II, 37, 1—4 (Gr. chr. Schr. Hipp. I, S. 112, 15ff.): Τί δέ σοι συμφέρει, ὦ ἄνθρωπε, μαρτυρήσαντα ἐν δόξῃ ἐξελθεῖν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου, ἢ ῥυσθέντα καὶ ἐνθάδε ἀπομείναντα ἁμαρτάνειν; πολλοὺς γὰρ ἴσμεν ὁμολογήσαντας πρὸ βήματος καὶ δι' ἀφορμῆς τινος κατὰ θεοῦ πρόνοιαν ἀπολυθέντας καὶ τούτους χρόνον ἐπιβιώσαντας ... αὐτοῖς μᾶλλον, εἰ, ἐξεληλύθεσαν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου καθαροί, ἔχοντες τὴν ἐπουράνιον στέφανον ἢ ἀπομείναντας ἐπισωρεύειν ἑαυτοῖς ἁμαρτίας, περὶ ὧν λόγον ἀποδοῦναι ἔχουσιν· ὥστε εὐχέσθω ὁ ἕνεκεν τοῦ ὀνόματος προσφερόμενος οἵῳ δήποτε τρόπῳ μαρτυρήσας ἐξελθεῖν. Zur Unterscheidung von Märtyrern und Konfessoren vgl. K. Holl, Die Vorst. vom Märtyrer..., Osten, 4, S. 71 und de Labriolle, Martyr et Confesseur in Bulletin d'anc. lit...., 1911, S. 50ff. Beide stellen für die 2. Hälfte des 2. Jahrh. eine bestimmtere Scheidung zwischen Märtyrern und Bekennern fest. Das trifft auch für Hippolyt zu. Das unterscheidende Moment zwischen Märtyrer und Konfessor ist in jener Zeit die Körperstrafe, welche nur der Märtyrer erduldet. Daß er sein Martyrium mit dem Tod besiegelt, ist von sekundärer Bedeutung und gehört zum Begriff „Märtyrer" nicht notwendig hinzu, wird aber in den meisten Fällen vorausgesetzt. Die Märtyrer von Lyon (ca. 177) (Euseb. h. e. V, 2, 3) wollen allerdings aus Bescheidenheit nicht Märtyrer, sondern nur Bekenner heißen, da sie der Gnade der Vollendung noch bedürften. Komm. z. Dan. II, 37, 1 hat der μαρτυρήσας allerdings den Tod erlitten, während das für den ὁμολογήσας (II, 37, 2) nicht zutrifft. Der Tod des Märtyrers wird vorausgesetzt auch de ant. 59, wo er bereits im Reiche Christi ruht. Komm. z. Dan. I, 17, 8 ist dagegen nicht in diesem Sinne auszulegen, denn es folgen Jungfrauen und Lehrer. In dieser Stelle ist für die Kirche die Scheidung von Diesseits und Jenseits aufgehoben. I, 17, 8 ist also in unserer Frage neutral. Aber Hippolyt zählt Daniel, die Jünglinge im Feuerofen ebenso unter die Vorbilder des Martyriums wie die sieben Brüder, obwohl nur letztere sterben, auch Kallists Deportation nach Sardinien läßt er als Martyrium gelten (Ref. IX, 11, 4), nennt er doch die in Sardinien befindlichen Gefangenen „Märtyrer" (Ref. IX, 12, 10). Er bestreitet nur, daß Kallist in seinem individuellen Falle den Märtyrertitel rechtmäßig führe. Die schwere Strafe der Deportation sah man allgemein als Martyrium an. Hippolyt selbst und sein Gegenbischof Pontian werden ihrer sardinischen Deportation, die allerdings den Tod zur Folge hatte, zufolge in der depositio martyrum von 354 als Märtyrer verzeichnet. Natalis dagegen wird nur ὁμολογητής genannt (Euseb. h. e. V, 28, 8), nichtdestoweniger ist er „Zeuge" der Leiden Christi (Euseb. h. e. V, 28, 11). In der KO wird zwischen Konfessoren, welche Körperstrafen erduldeten, und solchen, die nur Spott und Hohn ertrugen, unter Ansetzung verschiedener kirchenrechtlicher Folgen unterschieden. Vgl. darüber S. 153. In der Sache hat also Hippolyt auf Grund des verschiedenen Strafmaßes Märtyrer und Konfessoren unterschieden. Delehaye möchte zwar im Abschn. Martyr et Confesseur seines Buches „Sanctus" S. 84f. auch bei Hippolyt eine strenge Trennung der Märtyrer von den Bekennern auf

sprochen, die er sonst erst mit der Wassertaufe erlangt hätte.[1]) Die Kraft zu seinem Martyrium erhält der Märtyrer durch den Geist des Vaters, welcher die Märtyrer lehrt, den Tod zu verachten und zum Himmel zu eilen (Komm. z. Dan. Hipp. II, 21, 1).[2]) Ehren die Märtyrer durch diesen ihren vom Geist gewirkten todverachtenden Glauben Gott, so erwerben usie ach sich selbst Ehre bei ihren Feinden. Durch die Großtaten Gottes, die sich im Verlauf des Martyriums an ihnen zeigen,[3]) werden andere

Grund der erlittenen Todesstrafe als des Unterscheidungsmerkmals feststellen, muß aber die Ausnahme gegenüber den nach Sardinien Verbannten Ref. IX, 11f. zugeben. Obwohl er bemüht ist, diese Unterscheidung als im allgemeinen geltende Regel anzusehen, kann er doch das Ergebnis seiner gründlichen Quellenbefragung nur folgendermaßen formulieren (a. a. O. S. 94): «On le voit: du moment où l'on se départ de la rigeur des termes, il règne quelque arbitraire dans la distribution des titres d'honneur. Mais le nom de ‚confessor' — il n'en est pas de même du grec ὁμολογητής — tend à être réservé exclusivement aux saints qui n'ont pas souffert le martyre.» Eine ganz klare begriffliche Scheidung läßt sich jedoch bei ihm so wenig wie bei seinen Zeitgenossen feststellen (vgl. die Beispiele bei de Labriolle, a. a. O. S. 52f. und Achelis, Das Christentum ..., II, S. 443f.). Ein Zeuge für das Fehlen einer allgemeingültigen klaren Unterscheidung zwischen Märytrern und Bekennern ist Cyprian. Den im Gefängnis sterbenden Bekennern (Ep. 12, 1), den durch den Eintritt des Friedens Befreiten (Ep. 10, 5), ja selbst den ohne Verfolgung an Seuchen Sterbenden, jedoch zum Martyrium Bereiten stellt er die Märtyrerkrone sine damno temporis in sichere Aussicht (De mort. 17). Offenbar will er durch diese Erweiterung des Martyriumsbereiches zum Martyrium ermuntern, wobei er daneben nur den Blutzeugen den Märtyrertitel im strengen Sinne zuspricht (vgl. H. Koch, Cyprianische Untersuchungen, 1926, S. 158, Anm. 1 und S. 156, Anm. 1).

[1]) Horner, Stat. of the Apost., S. 151; Stat. 33 bei E.: "And if a catechumen was arrested for the name of Our Lord Jesus Christ, he shall not be doubtful about the testimony (which he gives); because if they overpower and injure him and kill him before he receives baptism for the forgiveness of his sin, he shall be justified; because he was baptised in his own blood." Entsprechend Arab. Stat. 32, Horner, S. 251 und Copt. Stat. 44, S. 314. Ebenso urteilt Can. Hipp. can. 19 § 101 Achelis (Can. Hipp. 1891, T. U. 6, 4, 1891, S. 91) und W. Riedel, „Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alex. ...", 1900, S. 210.

[2]) Komm. z. Dan. II, 21, 1 (Gr. chr. Schr. Hipp. I, S. 80,20): 'Ορᾷς πῶς τὸ πνεῦμα τοῦ πατρὸς μελετᾶν τοὺς μάρτυρας διδάσκει ... παραμυθούμενον καταφρονεῖν μὲν τοῦ θανάτου τούτου, σπεύδειν δὲ ἐπουράνια. Die Märtyrer sind mit Christi Geist ausgerüstet, „ja mit ihm zu einer Persönlichkeit verschmolzen, so daß er in ihnen kämpft und siegt". Daher ihre unbeugsame Widerstandskraft (Holl, Die Vorst. v. Märt. ..., Osten, 4, S. 73).

[3]) Holl, a. a. O. S. 77 führt solche Wunder aus dem Mart. Polyc. an, er legt Wert darauf, daß es sich um Wunder handelt, die sich an dem Märtyrer

gläubig und ebenfalls Märtyrer Gottes[1]) (Komm. z. Dan. II, 38, 4). Daher geschehen denn die Verfolgungen, obgleich sie vom Teufel gewirkt sind (Komm. z. Dan. I, 15, 4), doch durch den Willen Gottes, damit Gott durch treue Märtyrer geehrt werde.[2]) — Der Siegespreis des Märtyrers ist der himmlische Kranz (Komm. z. Dan. II, 37, 3), der Besitz der ewigen Herrlichkeit sofort nach seinem Tode. Märtyrer, Propheten und Apostel ruhen schon im Reiche Gottes (de ant. 59), während die übrigen Gläubigen bis zum Jüngsten Gericht im Hades verbleiben, erst dann wird über ihr Los entschieden.[3]) Im Anschluß an Apok. 20, 4 gilt den Märtyrern die Verheißung des Anteils an der ersten Auferstehung (Komm. z. Dan. II, 37, 4): οὗτος γὰρ οὐκέτι οὐδὲ κρίνεται, ἀλλὰ κρινεῖ μέρος ἴδιον ἐν τῇ πρώτῃ ἀναστάσει ἔχων. „Die Seelen aller heiligen Märtyrer erwarten den, der vom Himmel erscheinen wird, der sie auferwecken wird“ (Dav. Gol. 16, 4). Den Propheten, Märtyrern und allen, die Gott fürchten, wird Christus bei seiner Parusie τὸ αἰώνιον βασίλειον geben (Komm. z. Dan. IV, 14, 3). Hippolyt ist also mit zahlreichen Zeitgenossen[4]) der Ansicht, daß die Märtyrer nach ihrem Tode sofort zur Vollendung gelangen, ihr besonderes Vorrecht ist es, einst an der Herrschaft Christi und am Weltgericht teilzunehmen.[5]) Im Leiden um Christi willen ist den Märtyrern durch

---

vollziehen (bei Hipp., Komm. z. Dan. II, 38, 4 εἰς αὐτόν), nicht um solche, die durch ihn geschehen. Der ganze Kampf erscheint als eine „Kette von Geisteswundern“. So schildert noch die ältere Zeit das Martyrium, zu ihr gehörte demnach noch Hippolyt. Jedoch erwähnt er keine enthusiastischen Visionen, die zum älteren Bild des Märtyrers immer hinzugehören. Visionen hat bei Hippolyt der Prophet Daniel, aber nicht der Märtyrer.

[1]) Komm. z. Dan. II, 38, 4 (Gr. chr. Schr. Hipp. I, S. 116, 7): ... ἡνίκα γὰρ ἄν τις τῶν ἁγίων ἐπὶ μαρτύριον κληθῇ, εὐθέως πάντες ἰδόντες θαυμάζουσιν ... πολλοὶ δὲ δι' αὐτῶν πιστεύσαντες ὡσαύτως καὶ αὐτοὶ μάρτυρες θεοῦ γίνονται.

[2]) Komm. z. Dan. II, 18, 3; 26, 4, 5; vgl. auch Tert., de fuga 1ff.

[3]) c. Gent., ed. Lag., S. 68ff., vgl. d'Alès, Théol. de St. Hipp., 1906, S. 200f. De ant. 59, Gr. chr. Schr. Hipp. I, 2, S. 408f.: ὡς τάξεις προφητῶν, μαρτύρων τε καὶ ἀποστόλων εἰς βασιλείαν Χριστοῦ ἀναπαυόμενοι.

[4]) Tert., de resurr. 43; de anima 55; ad mart. 2. Die übrigen Belege s. b. Holl. Osten, a. a. O. S. 86 und Achelis, Christentum ..., II, S. 439f.

[5]) Der Widerspruch, daß einmal die endgültige Vollendung den Märtyrern nach dem Tode sofort zuteil wird (Komm. z. Dan. II, 37, 3; de ant. 59; de ant. 31 gilt dasselbe auch von den Propheten) und daß andererseits ihre Vollendung doch noch zukünftig ist (Komm. z. Dan. II, 37, 5; IV, 14, 3, Dav. Gol. 16, 4) wird auf die Unsicherheit Hippolyts in der Vorstellung des Taudendjährigen Reiches Apok. 20 zurückzuführen sein. Unsicher bleibt auch, wieweit den Heiligen neben den Märtyrern an der Herrschaft Anteil

den Heiligen Geist ein außerordentliches Charisma verliehen, das sie über die übrigen Gläubigen hinaushebt und besonderer Ehre würdig macht.[1]) Der „Chor“[2]) oder „die Ordnung“ der Märtyrer erscheint daher eng verbunden mit den „Chören“ bzw. „Ordnungen“ (Ständen) der Propheten und Apostel (Komm. z. Dan. I, 17, 8; IV, 14, 3, de ant. 59, arab. Fragm. 20 z. Pent.),[3]) so treten sie unmittelbar neben jene Personen, denen für den Bestand der Kirche der Vorrang vor den übrigen Heiligen zukommt. Diese hohe Einschätzung der Märtyrer als Charismatiker hat ihre kirchenrechtlichen Folgen. Zwar von einem Absolutionsrecht der Märtyrer, das sie in Konkurrenz zu den Klerikern und besonders den Bischöfen gebracht hätte, vernehmen wir bei Hippolyt nichts. Aber wir dürfen ohne Bedenken eine Bestimmung der Kirchenordnung für ihn in Anspruch nehmen: der Märtyrer bzw. der Konfessor, welcher gelitten hat, ist dadurch im Besitz des Geistes, der zum Presbyteramt berechtigt. Ihm geschieht daher keine Handauflegung zum Presbyter- oder Diakonenamt. Sie erfolgt nur, falls er zum Bischof ordiniert wird. Dagegen wird der Konfessor, der keine Körperstrafe, sondern nur Spott und eine leichte häusliche Strafe trug, durch Handauflegung zum Kleriker (Diakon oder Presbyter) ordiniert. Nur im Leiden wird also der Geist verliehen, und empfängt der Märtyrer eine Art Blutordination, so daß eine Ordination durch Handauflegung in

---

zukommt (vgl. S. 209). Auch hierfür wird dieselbe Ursache in Betracht kommen. Zu berücksichtigen ist auch, daß der Leib der Märtyrer erst nach der Auferstehung an der Herrlichkeit teilnehmen kann.

[1]) Die besondere Bedeutung der Märtyrer für die Kirche vor den übrigen Heiligen zeigt auch der Vergleich der Kirche mit einer Kelter (Seg. Jak. 25), in dem die Märtyrer die Trauben an Christus dem Weinstock sind (vgl. 52f.). Die Voraussetzungen dafür, daß die Verehrung sich auch auf irgendwelche Gegenstände bezieht, mit denen die Märtyrer in Berührung kommen, sind auch bei Hippolyt zu finden, Komm. z. Dan. II, 28, 3 sagt er: „Denn da die Kleider an den Leibern der Jünglinge waren, wurden auch diese mit ihnen geheiligt und verbrannten nicht durch das Feuer, sondern durch das Martyrium dieser gewannen auch jene Ehre.“

[2]) Achelis (Christentum ..., II, S. 344, Anm. 7) berichtet von dem um 311 geschriebenen Brief des Lucian aus dem Gefängnis, worin Lucian Grüße bestellt „von dem ganzen Chor (χορός) der Märtyrer zumal“.

[3]) Arab. Fragm. 20 z. Pent. s. Anm. 2, S. 146. Die Märtyrer erscheinen bald nach der diokletianischen Verfolgung in der allsonntäglichen Liturgie als Fürsprecher der Kirche neben den Patriarchen, Propheten und Aposteln. Man vgl. den bei Holl, Osten, S. 87 aufgeführten Beleg, der in seiner Aufzählung wie Komm. z. Dan. I, 17, 8 verfährt. Syr. Hieros. Cat. 5, 9.

Fortfall kommt. Der Märtyrer oder mit Strafe belegte Konfessor hat also nicht nur das Anrecht auf das Presbyteramt, sondern er ist ipso iure Presbyter. Der Konfessor, der nur auf sein Bekenntnis, nicht aber auf schwere körperliche Strafe verweisen kann, hat wohl das Anrecht auf das Presbyteramt, jedoch erst, wenn ihm durch Handauflegung der Geist mitgeteilt ist, ist er Presbyter bzw. Diakon.[1]) Wir besitzen eine

[1]) So bestimmen, abgesehen von geringen Unterschieden A und C. A.: Horner, Stat. 24, S. 246f. und C: Stat. 34 (C = S), S. 308f. Ich zitiere aus C (Kopt.) = S (Sahid.): "The Confessor then (de), if he has been in chains for the name of the Lord, they shall not lay hand upon him for a ministry (diakonia) or presbyterate: for he has the honour (time) of the presbyterate by his confession. But if he is to be ordained (kath.) bishop, then hand shall be laid upon him. But if he is a confessor who was not brought before an authority (exousia), nor was punished with chains, ... but in a casual way he was only insulted for the name of our Lord, and he was punished with a punishment of house though (de) he confessed, hand is to be laid upon him (for) every office (kleros) of which he is worthy." Noch kürzer und klarer bestimmt Can. Hipp. can. 6; Riedel, a. a. O. S. 204; Achelis, T. U. 6,4,1891, S. 67f; §§ 43—45: „Quando quis dignus est, qui stet coram tribunali propter fidem et afficiatur poena propter Christum, postea autem indulgentia liber dimittitur, talis postea meretur gradum presbyteralem coram Deo, non secundum ordinationem, quae fit ab episcopo. Immo, confessio est ordinatio eius. Quodsi vero episcopus fit, ordinetur. Si quis confessione emissa tormentis laesus non est, dignus est presbyteratu; attamen ordinetur per episcopum." Die Bestimmungen des E (Aeth.) (Horner, St. 25, S. 145f.) sind in sich selbst zu verwirrt, verraten vielleicht auch eine schon entwickeltere und differenziertere Behandlung der Fälle, wie sie Cyprian bietet und werden daher m. E. am besten hinter A und C zurückgestellt. Ich möchte zu erwägen geben, ob nicht in diesem Punkte die Can. Hipp. eine ältere Stufe bewahren. Während C. H. (c. 6) nämlich dem Konfessor den Presbyterat zuspricht, läßt die K. O. auch den Diakonat schon genügen, wenn sie auch den Presbyterat ihm noch offenläßt. Die Tendenz der K. O. geht schon in derselben Richtung wie Cyprians Verfahren, der die Konfessoren z. T. mit den unteren Klerikergraden anfangen ließ. „Sehr merkwürdig und singulär ist Can. Hipp. c. 6 fin., der dem Sklaven, der Konfessor geworden, nur die Presbyterwürde, nicht aber das Recht, sie auszuüben, zuspricht" (Harnack, L. G. II, 2, S. 510). Der Passus (§§ 46, 47 bei Achelis, T. U. 6, 4, 1891, S. 68) lautet bei Riedel, Kirchenrechtsquellen ..., S. 204: „Ist es ein Sklave, der um Christi willen eine Strafe ertragen hat, so wird er Presbyter für die Gemeinde. Wenn er auch die Auszeichnung (die Insignien) (formam presbyterii bei Achelis, a. a. O.) des Presbyteriums nicht erhält, so hat er doch den Geist des Presbytertums erhalten, und der Bischof bete nicht, durch Rezitation vom Heiligen Geiste." Diese aristokratische Unterscheidung von Sklaven-Märtyrern und -Konfessoren, sowie die nur bedingte Anerkennung des charismatischen Rechtes der ersteren und das völlige Stillschweigen über die letzteren hat tatsächlich

ganze Anzahl Beispiele[1]) dafür, daß diese Bestimmungen zur Zeit Hippolyts in der Kirche wirksam waren. Es seien hier nur diejenigen genannt, von denen Hippolyt selbst berichtet. Höchstwahrscheinlich verdankt der römische Bischof Kallist diesen Vorschriften sein Emporkommen, denn Hippolyt beginnt seine polemische Darstellung der Häresie der „Καλλιστιανοί“ damit, daß er Kallist das Martyrium abspricht (Ref. IX, 11, 4): οὗτος ἐμαρτύρησεν ἐπὶ Φουσκιανοῦ ἐπάρχου ὄντος Ῥώμης. ὁ δὲ τρόπος τῆς αὐτοῦ μαρτυρίας τοιόσδε ἦν. Indem er in der nachfolgenden Erzählung das vermeintliche Martyrium als anrüchige Sklavenschicksale entlarvt, glaubt er den unrechtmäßigen Besitz des Episkopats durch Kallist nachzuweisen. Jedenfalls wandte sich mit der Rückkehr Kallists aus Sardinien als „Märtyrer“ sein ganzes Leben. Es begann sofort sein Aufstieg in den Klerus, vielleicht schon

---

keine Parallele in der alten Kirche. Mir scheint, daß man gerade hier Hippolyts Feder sehen darf, der die Vergangenheit des Kallist als Sklaven nicht genug hervorheben kann, wo er sich bemüht, dessen Anrecht auf den Titel eines Märtyrers zu untergraben, jenes Hippolyt, der außerdem die Ehen vornehmer christlicher Frauen mit christlichen Sklaven μοιχεία nennt. Graf Preysing hat (Der Leserkreis der Philos. Hippolyts, Z. Kath. Theol. 1914, S. 421ff.) gezeigt, daß Hippolyt neben seinen rein christlichen Zielen auch die Anschauungen vornehmer Kreise in der damaligen römischen Kirche vertrat oder — vielleicht zutreffender ausgedrückt — die rechtlich-ständische Ordnung gewahrt wissen wollte.

[1]) Vgl. Achelis, T. U. 6, 4, 1891, S. 221ff. Ders.: Christentum..., II, S. 8, Anm. 4; S. 32, Anm. 2. Von besonderer Wichtigkeit ist, daß Cyprian (Ep. 29), einen Konfessor zum Subdiakonen, Ep. 38, 2 den Märtyrer Aurelius seiner Jugend wegen zunächst zum Lektor, Ep. 39, 4 den römischen Märtyrer Celerinus zum Lektor in Carthago und Ep. 40 den Märtyrer Numidicus zum Presbyter ernennt. Zwar trifft Cyprian eine Auswahl unter den Märtyrern und läßt die jüngeren niedere Grade des Klerus bekleiden, aber Numidicus ist durch sein standhaftes und schweres Martyrium Presbyter und Cyprians Brief bezweckt nur seine offizielle Aufnahme ins karthagische Presbyterium (Ep. 40, ed. Hartel, S. 585; C. S. E. L. III, 2). Daß Cyprian hier dem Märtyrer einen Bischofsstuhl in Aussicht stelle, wie K. Müller, Kirchengesch. I, 2. Aufl., S. 307, Anm. 1; H. Achelis, Christentum in den ersten drei Jahrhunderten, II, S. 419, Exk. 46 und wohl auch A. v. Harnack, Mission u. Ausbreitung d. Christentums, 4. Aufl., 1924, II, S. 865, Anm. 2 meinen, halte ich wenigstens nicht für sicher (vgl. H. Koch, Z. klerik. Laufbahn i. Altert., ZNW 17, 1916, S. 78ff.). K. Müller (a. a. O.) bestreitet die Richtigkeit der Annahme H. Kochs (a. a. O.), daß die Beförderung „gleich“ nach Cyprians Rückkehr erfolgen sollte. Jedoch ist dies offenbar überall dort der Sinn, wo Cyprian von dem spricht, was nach seiner Rückkehr geschehen soll, vgl. Ep. 16, 4 ed. Hartel, S. 520, 16; Ep. 20, 3, S. 529, 4; Ep. 34, 3, S. 570, 8; Ep. 41, 2, S. 589,5.

unter Viktor. Er erhielt eine monatliche Rente mit Sitz in Antium (Ref. IX, 12, 13), unter Zephyrin nahm er schon die führende Stellung im Klerus ein (Ref. IX, 12, 14), außerdem wurde ihm der Begräbnisplatz unterstellt (a. a. O.).[1]) Der Konfessor Natalis wurde kraft dieser seiner Würde Bischof der Theodotianer. Diese häretische Gemeinschaft legte offenbar Wert darauf, gerade einen ὁμολογήτης als Bischof zu besitzen. Dem Verfasser (Hippolyt ?) erscheint es unmöglich, einen Kon-

[1]) Unter Viktor war Kallist nach Hippolyts Schilderung in Rom unmöglich wegen seiner allgemein bekannten Vergehen und des Widerstandes seines früheren Herrn, daher wohl seine Verbannung nach Antium, Zephyrin hat ihn in den Klerus aufgenommen und scheint ihn sofort zur Stellung eines Archidiakonen erhoben zu haben. Dieser Titel ist allerdings damals noch nicht nachweisbar. Ref. IX, 12, 13f.: ὁ Οὐίκτωρ ... πέμπει αὐτὸν παραμείνειν ἐν Ἀνθείῳ, ὁρίσας αὐτῳ μηνιαῖον τι εἰς τροφάς· μεθ' οὗ κοίμησιν Ζεφυρῖνος συναράμενον αὐτὸν σχὼν πρὸς τὴν κατάστασιν τοῦ κλήρου ... καὶ τοῦτον μεταγαγὼν ἀπὸ τοῦ Ἀνθείου εἰς τὸ κοιμητήριον κατέστησεν. Die Worte πρὸς τὴν κατάστασιν τοῦ κλήρου haben eine verschiedene Erklärung erfahren. Nach der einen Möglichkeit bedeuten sie nur, daß Zephyrin den Kallist in den „Stand" des Klerus aufgenommen hat. Demnach bezeichnen die Worte συναράμενον — σχὼν — ἐτίμησε — κατέστησεν ein und dieselbe Handlung. So deutet H. Koch in seinem Aufsatze „Zum Lebensgange Kallists" ZNW 17, 1916, S. 211 und in persönlicher Mitteilung unter Anführung sprachlicher Analogien: „consessus ecclesiastici ordinis (Tertull. De exhort. cast. c. 7); clerus cum episcopo praesidens (Cypr. Ep. 59, 19; 40; 39, 1); alleguntur in ordinem ecclesiasticum (Tertull., de idol. c. 7); τὰς συστάσεις τὰς ἀρχοντικάς (Ignat., Trall. 5, 2); τὴν κατάστασιν τῆς πολιτείας (ad. Diogn. 5, 4)." Demnach wäre also der Sinn der fraglichen Worte kurz zu umschreiben mit καταστήσας εἰς τὸν κλῆρον. Sprachlich und inhaltlich würde sie sich einfach ergeben. Schwierig, ja so gut wie unmöglich ist es, aus den zu Gebote stehenden geschichtlichen Nachrichten die zweite Erklärung anschaulich zu machen, nach der Zephyrin den Kallist zum Mitarbeiter bei der Organisation des Klerus berufen habe (so übersetzt K. Gr. Preysing in Bibl. d. Ki.-Väter, Kempten, „Des Hl. Hippolytus von Rom Widerlegung aller Häresien", S. 248). Denn worin diese Organisation des Klerus unter Zephyrins Episkopat bestand, ist nicht mehr sicher festzustellen. Auf Grund einiger Mitteilungen des Liber Pontificalis nimmt Cabe, Crises in the history of the Papacity, 1916, S. 11 folgendes an: Nach Liber Pont. verordnete Zephyrin, daß die Priester nicht die Konsekration für das Volk vollziehen sollten, sondern die hl. Elemente sollten ihnen vom Altar, wo der B i s c h o f die Messe zelebrierte, gebracht werden. So wäre unter Zephyrin eine Unterordnung des Klerus vorgenommen worden. Nach Lib. Pont. führte Urban I. (Kallists Nachfolger) Silber- für Glasgefäße am Altar ein, der Lib. Pont. spricht ausdrücklich von 25 Patenen, danach könnte unter Zephyrin das Gebiet des römischen Bischofs in 25 tituli oder Parochien eingeteilt worden sein.

fessor außerhalb der Kirche zu wissen (Euseb. h. e. V, 28, 11): ὁ γὰρ εὔσπλαγχνος θεὸς καὶ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς οὐκ ἐβούλετο ἔξω ἐκκλησίας γενόμενον ἀπολέσθαι μάρτυρα τῶν ἰδίων παθῶν. Der Märtyrer ist das Vorbild der übrigen Christen. Alle müssen den Besitz jenes Geistes anstreben, der den Tod verachten und nach dem Himmlischen streben lehrt. Denn wer dieses Heiligen Geistes entbehrt, den beherrscht die Furcht vor dem zeitlichen Tod und der Marter, τὸν κόσμον τοῦτον πρὸ ὀφθαλμῶν ἔχει, τὰ τοῦ βίου μεριμνᾷ ... ὁ τοιοῦτος δύναμιν ἐπουράνιον μὴ κεκτημένος εὐχερῶς ἀπόλλυται. δεῖ οὖν πάντα ἄνθρωπον τῷ λόγῳ προσιόντα ἀκούειν τί προστάσσει ὁ ἐπουράνιος βασιλεὺς καὶ δεσπότης ... (folgt Matth. 10, 38; 16, 24; Komm. z. Dan. II, 21, 3). Gottes Wille und Vorsehung entscheiden darüber, wer die himmlische Krone erwerben oder vor dem Tode gerettet werden soll (Komm. z. Dan. I, 27, 3; II, 36, 7). Jede dieser beiden Möglichkeiten soll dem Christen erstrebenswert sein: εἰ γὰρ πάντας ἐρρύετο, τίς ἤμελλεν μαρτυρεῖν; notwendig gehören also zum Bestand der Kirche in der Welt die Märtyrer; umgekehrt, wenn alle Märtyrer würden, so möchten die Ungläubigen dies als Machtlosigkeit Gottes auslegen (Komm. z. Dan. II, 35, 9). Diejenigen, welche gar nicht zum Martyrium berufen werden, sollen durch reines Leben die unvergängliche Krone mit den Märtyrern zusammen zu erlangen suchen, nur so vermögen sie gleichberechtigt neben ihnen zu stehen (Komm. z. Dan. II, 38, 5)[1]: ᾧ (sc. θεῷ) πιστεύσαντες καὶ ἡμεῖς ἀξίους ἑαυτοὺς θεῷ παραστήσωμεν σωφρονοῦντι σώματι καὶ ψυχῇ καὶ πνεύματι, ἵνα τὸν τῆς ἀφθαρσίας στέφανον καὶ ἡμεῖς λαβόντες ἅμα τοῖς μακαρίοις μάρτυσιν σὺν αὐτοῖς, τὸν θεὸν ὑμνήσωμεν.

Die Jungfrauen werden von Hippolyt als besonderer Stand erwähnt, und zwar sofort nach den Märtyrern (Komm. z. Dan. I, 17, 8).[2]

---

[1]) Denselben Gedanken lesen wir in sehr feinen Worten bei Cyprian, ep. 10, 5: „O beatam ecclesiam nostram quam sic honor divinae dignationis inluminat, quam temporibus nostris gloriosus martyrum sanguis inlustrat. erat ante in operibus fratrum candida: nunc facta est in martyrum cruore purpurea. floribus eius nec lilia nec rosae desunt. certent nunc singuli ad utriusque honoris amplissimam dignitatem. accipiant coronas vel de opere candidas vel de passione purpureas. in caelestibus castris et pax et acies habent flores suos quibus miles Christi ob gloriam coronetur" (Corp. Script. Eccl. Lat. Vol. 3, P. 2, ed. Hartel, 1871, S. 494f.). Cyprian schrieb diese Worte, als er die Nachricht von den ersten Blutopfern der Decischen Verfolgung erhielt.

[2]) Merkwürdig ist die Bezeichnung als „Berufung" (κλῆσις), die Komm. z. Dan. I, 14, 5 als κλῆσις τῶν ἁγίων auch auf die Gläubigen überhaupt an-

„Durch das Wasser“, d. h. die Taufe sind sie „geheiligt“ (Komm. z. Dan. I, 17, 8).[1]) Daß Hippolyt der geschlechtlichen Enthaltsamkeit einen unbedingten Vorzug vor der Ehe eingeräumt habe, möchte ich verneinen, da die Quellen hierfür keinen Anlaß bieten. Wenn Hippolyt so oft und dringlich die geschlechtliche Reinheit von allen Gläubigen fordert, so handelt es sich um die Verurteilung von Unzuchtssünden, aber nie um eine Forderung völliger Enthaltsamkeit. Der Zölibat des Klerus wird von ihm in Übereinstimmung mit der damals herrschenden kirchlichen Anschauung nicht gefordert.[2]) Ziemt dem Klerus die Monogamie, so hat er allem Anschein nach die zweite oder dritte Ehe des Laien nicht verurteilt, wie Tertullian. Vor allem ist zu beachten, daß Hippolyt zu seinem Vorbild der Keuschheit (σωφροσύνη) Susanna, eine Ehefrau (Komm. z. Dan. I, 6, 3) und Mutter (I, 12, 1. 5. 9), nicht aber eine virgo erwählt. Trotzdem preist er an ihr die Schönheit des Glaubens, der Keuschheit und Heiligung (Komm. z. Dan. I, 25, 3). Verheiratetsein ist keine Befleckung, sagt die K. O.; denn welche gewaschen sind, brauchen sich nicht weiter zu waschen, weil sie rein sind.[3]) Hippolyt tritt jedem Extrem der geschlechtlichen Askese (und Nahrungsaskese) entgegen, wie es häufig in häretischen Sekten zutage trat. Als Übertreibung sieht er es an, wenn die Enkratiten verbieten, zu heiraten (Ref. VIII, 20, 1);

---

gewandt wird. Sollte nicht vielmehr statt κλῆσις Chor = χορός, Chorus wie bei den Märtyrern und Lehrern zu lesen sein? Sprechen doch auch die Acta Saturnini 14 von dem florentissimus sacrarum virginum chorus (vgl. Achelis Christentum..., II, S. 336, Anm. 5).

[1]) Diese Anschauung, daß die Taufe einen Stand zu völliger geschlechtlicher Enthaltsamkeit verpflichtet, scheint sich mit dem Grundsatz der ostsyrischen Kirche zu berühren, wonach nur Ehelose oder Eheleute, die sich zu völliger Enthaltsamkeit entschlossen, zur Taufe zugelassen wurden; die Sekte Marcions stellt dieselbe Forderung. Vgl. K. Müller, K. G. I, 2. Aufl., 1924, S. 99. 162 und ders., Die Forderung der Ehelosigkeit für alle Getauften in der alten Kirche, 1927, S. 18ff. In letzterem Aufsatz (S. 14—18) zeigt K. Müller am 2. Clemensbrief und am Einfluß Marcions, wie stark die asketische Bewegung auch in unmittelbarer Umgebung Hippolyts (Rom) zu Beginn seiner Wirksamkeit war; der 2. Clemensbrief stammt wahrscheinlich aus dem 2. Drittel des 2. Jhdts. Jedoch ist es nicht sicher, ob man den 2. Clemensbrief für römische Stimmungen zeugen lassen darf, denn nach G. Krüger, Bemerkungen zum zweiten Clemensbrief in Studies in Early christianity, New-York, London, 1928, S. 419ff. und einem Gutachten Rud. Herzogs a. a. O. kann er nur in Korinth verfaßt sein.

[2]) Vgl. S. 72f.

[3]) Hauler, S. 119, LXXIX 16—18: „Qui in nuptias conligatus est, non est inquinatus; qui enim loti sunt, non habent necessitatem lavandi iterum, quia mundi sunt“ (Joh. 13, 10).

nach Satorneilos ist Heiraten und Kinder erzeugen sogar vom Satan (VII, 28, 7), ebenfalls beides verbietet Marcion (VII, 30, 3), er erklärt die Ehe für Unzucht (φθορά, X, 19, 4) und verführt zu kynischem Leben (X, 19, 4), Tatian unterscheidet sich in seiner Ehegesetzgebung nicht von Marcion, wie dieser erklärt er ebenfalls die Ehe für Unzucht (VIII, 16). Hippolyt entgegnet dem Marcion, er löse die von Gott zusammengefügte Ehe (VII, 30, 4); λύεις τοὺς ὑπὸ τοῦ θεοῦ συνηρμοσμένους γάμους. Hippolyt hat daher die schöpfungsmäßige Gegebenheit der Ehe betont und sie als das Recht aller Gläubigen mit Einschluß der Kleriker betrachtet. Diese maßvolle Haltung der sexuellen Askese gegenüber mag sein Urteil über den Montanismus mitbestimmt haben.[1]) Geschlechtliche Vergehen hat er der schärfsten Verurteilung unterworfen, aber nirgends hat er die Virginität[2]) als letztes Ziel christlichen

---

[1]) Hierüber vgl.: Hippolyt und der Montanismus, S. 120. Daß Hippolyt erst durch den Gegensatz zum Montanismus zu dieser maßvollen Stellungnahme bewogen worden sei, ist schon dadurch ausgeschlossen, daß er Ref. VIII, 19 wohl das Fasten der Montanisten ablehnt, aber keinerlei Erwähnung ihrer asketischen Bestrebungen auf geschlechtlichem Gebiete tut. Er hat hierfür weder Lob noch Tadel.

[2]) Am ehesten wäre man noch geneigt, in Komm. z. Dan. II, 21 und II. 38 eine Aufforderung zur Aufgabe der Ehe bzw. zur Virginität zu sehen, Jedoch schließt II, 21, 3 mit der allgemeinen Paränese der Herrnworte Matth. 10, 38; 16, 24 und Luk. 14, 33 ohne nähere Aufforderung zu einer Askese bestimmter Art, und II, 38, 5 trägt völlig das Gepräge sonstiger Mahnungen Hippolyts desselben Inhalts. Vgl. S. 156f. Außerdem richten sich beide Mahnungen an alle Gläubigen, schon dadurch ist ausgeschlossen, daß Hippolyt in ihnen einen besonderen Stand der Virginität im Auge hat. Unter den 7 Ordnungen in Gr. Fragm. z. Prov. 9, ed. Lag., § 133 (vgl. Anm. 2, S. 146) werden die Asketen, Heiligen und Gerechten genannt. Doch ist der Text kaum hippolytisch. In Fragm. 2 z. Matth. berichtet der Äthiope (Gr. chr. Schr. Hipp. I, 2, S. 199, 26—31) zu Matth. 24, 18: „Und wer auf dem freien Felde ist,“ das bedeutet ein Einsiedler ist, „der auf dem Acker wohnt, auf dem die Frucht des Heiligen Geistes sproßt.“ Neumann, Hippolytus von Rom, S. 44, Anm. 4, 5 möchte das Fragment für echt halten, gibt aber zu, daß der „Einsiedler“ des Äthiopen eingetragen ist, da Einsiedler in den ersten Jahrzehnten des 3. Jahrh. nicht nachweisbar seien. Ich möchte jedoch die ganze Exegese zu Matth. 24, 17–18, wie sie Fragm. 27 a. a. O., S. 199, 9—38 gibt, für unhippolytisch halten, da sie eine spiritualistische Ausdeutung (mit Ausnahme von Matth. 24, 19f.) zeigt, während Hippolyt denselben Matthäustext in Komm. z. Dan. IV, 7 und de ant. 62, allerdings unter Verzicht auf Auslegung, in buchstäblich eschatologischem Sinne verwendet. Außerdem enthalten die übrigen Fragmente zu Matth. 24 bis auf ganz geringe Ausnahmen nur die rein eschatologische Deutung.

Lebens gerühmt wie etwa Tertullian.[1]) Wie die übrigen Schriften, so berichtet auch die K. O. sehr wenig über die Jungfrauen. Auch in ihr werden sie als kirchlicher Stand unter den nicht ordinierten ordines erwähnt, und zwar nach Witwen und Lektor: "As for the virgin also, he shall not lay hand on a virgin, but it is with her heart alone that she became a virgin" (Stat. 27, E.).[2]) Sie gehören also nicht zum Klerus und sind ein Stand nur kraft ihrer rein persönlichen Hingabe an das Ideal der Keuschheit.[3]) In ihnen erwies sich der Heilige Geist in besonderem Maße kräftig, auch Askese galt als Charisma, die den Jungfrauen in der alten Kirche infolgedessen allgemein gewährte Ehrenstellung tritt bei Hippolyt (Komm. z. Dan. I, 17, 8) in ihrer Einordnung nach den Märtyrern zutage.

Dem Chor der Märtyrer, der Berufung der Jungfrauen folgt der „Chor der Lehrer". Hippolyt kennt sie also noch als selbständigen Stand in der Kirche, ebenso wie Tertullian.[4]) Aber seit der Mitte des dritten Jahrhunderts hat der Klerus dieses charismatische Amt in sich

---

[1]) Tertullian, de exhort. cast. 13: „Quanti igitur et quantae in ecclesiasticis ordinibus de continentia censentur, qui Deo nubere maluerunt." De Exhort. cast. 6 u. de monog. 7 führt Tertullian aus, daß früher zur Bevölkerung der Erde die Ehe, jetzt aber in der Endzeit die Jungfräulichkeit geboten sei. Cyprian, de hab. virg. 23, hält die Jungfräulichkeit für das an den in der Taufe von den fleischlichen Begierden Gereinigten und durch die Gabe des Heiligen Geistes Erneuerten verwirklichte Bild Gottes (vgl. auch Origenes in Lev. hom. 6, 6).

[2]) Stat. 27 bei E, Horner, S. 147, 14—16, sachlich übereinstimmend A. Stat. 26, Horner, S. 248, 8, 9; C. Stat. 38, Horner, S. 310.

[3]) Es werden damit die Beobachtungen bestätigt, daß es ein öffentliches Gelübde und eine durch den Bischof vorgenommene liturgische Schleierübergabe im Abendlande (und Morgenland) für die gottgeweihten Jungfrauen nicht gab. Das Gelübde hat zur Zeit Hippolyts noch privaten, ethischen, nicht juristischen Charakter. Erst mit Siricius (oder Damasus) sind für Rom, mit Ambrosius für die übrige abendländische Kirche öffentliche Gelübde und liturgische Schleierübergabe erstmalig bezeugt, also in der 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts (vgl. H. Koch, Virgines Christi, T. U. 31, 2, 1907, S. 75. 90f.). Die mit den Witwen gemeinsame Aufgabe der Jungfrauen besteht nach E. Stat. 36, Horner, S. 157 in Fasten und Beten, ebenso nach A. Stat. 35, Horner, S. 237 und C = S. Stat. 47, Horner, S. 320.

[4]) Tertullian (de praescr. 3, 5) ordnet: Si episcopus, si diaconus, si vidua, si virgo, si doctor, si etiam martyr lapsus a regula fuerit... Auch er stellt also die drei charismatischen Stände zusammen wie Hippolyt in Komm. z. Dan. I, 17, 8. Vgl. hierzu H. Koch, Tertullianisches II, Theol. Stud. u. Krit. 103, 1931, S. 96—97. 106f.

aufgenommen.[1]) In Komm. z. Dan. I, 17, 8 erscheinen sie noch unter den geehrten Personen charismatischer Begabung, und zwar vor dem Klerus: Bischof, Priester und Leviten. In einem dem Syntagma Hippolyts entstammenden Abschnitt (bei Epiphanius Pan. haer. 42, 2 erhalten) treten neben den πρεσβύτεροι die διδάσκαλοι Marcion entgegen, so daß also dieser Befund mit Komm. z. Dan. I, 17, 8 übereinstimmt.[2]) Die K. O. räumt den „Lehrern" wichtige Funktionen ein: Die Entscheidung darüber, wer als Katechumen aufgenommen werden soll, sowie den Unterricht der Katechumenen selbst.[3]) Im Gegensatz zu Komm. z. Dan. I, 17, 8 werden jedoch die Lehrer nicht mehr als selbständiger Stand in der Kirche angesehen. Unter den zu ordinierenden bzw. einzusetzenden Personen werden sie nicht genannt, im Gegenteil, aus einer Stelle läßt sich erschließen, daß ihr Amt teilweise von Klerikern und teilweise von Laien bekleidet wurde: "And if it was one belonging to church[4]) who teaches or a layman ..." (Stat. 33 bei E.).[5]) Erwägt

---

[1]) Der Titel presbyter-doctor kommt in Cypr. Ep. 29, in den Acta Perpet. et Felic. 13, sowie in den Acta Saturnini et Dativi vor. Vgl. Harnack, Mission und Ausbr. d. Christent., 2. Aufl., I, S. 302, und H. Koch, Tertullianisches II, Theol. Stud. u. Krit. 103, 1931, S. 97 Anm. 1.

[2]) Stat. 28—33 bei E, Horner, S. 147; Stat. 27 bei A. Horner, S. 248; Stat. 40 bei C = S, Horner, S. 311, 312.

[3]) an ecclesiastic bei C = S, Stat. 44.

[4]) Stat. 33 bei E, Horner S. 150f.

[5]) Achelis, Die Can. Hipp., T. U. 6, 4, S. 169f. sieht in dem Lehrer der Kirche d. h. der Katechumenen auf Grund von Can. Hipp. c. 5 (§§ 40f. bei Achelis, a. a. O. S. 66), c. 10 (§ 61, a. a. O. S. 76) den Diakonen, in den Can. Hipp. bleibt es allerdings zweifelhaft, ob sie den presbyter-doctor kennen (Achelis, a. a. O. S. 168). Ed. Schwartz, Üb. d. pseudoapost. K. O., 1910, S. 33 will das kirchliche Lehramt in der K. O. noch als frei ansehen, d. h. als selbständigen Stand. Nach obigen Gegengründen ist das nicht möglich, jedoch sei nicht verkannt, daß die oben angezogene Stelle die einzige der K. O. ist, welche den Klerikern das Lehramt zuspricht. Am schwersten wiegt jedoch m. E. gegen Schwartz die Nichterwähnung der Lehrer unter den zu ordinierenden oder einzusetzenden kirchlichen Personen. Nach Hermas Mand. IV, 3, 1 geben die Lehrer Anweisungen über die Buße, also richterlicher Art. Ἤκουσα ... παρά τινῶν διδασκάλων ὅτι ἑτέρα μετάνοια οὐκ ἔστιν εἰ μὴ ἐκείνη. Von Lehrern berichtet Hermas außerdem Sim. VIII, 6, 5; IX, 19, 2f.; 25, 2, Vis. III, 7, 1. Vgl. Harnack, Mission ..., 2. Aufl., I, S. 298f. 300, Anm. 5. Daß die Lehrer noch in höchstem Ansehen neben den Presbytern stehen, also noch nicht ins Presbyterkollegium aufgenommen sind, bezeugt Hippolyt für Rom und für die Zeit des Marcion bei Epiph. 42, 2 (vgl. Anm. 3, S. 106). Es ist allerdings möglich, daß Hippolyt in jener Syntagmastelle nur die Verhältnisse um 140 im Auge hat, da er im Syntagma von schriftlichen oder

man die richterliche Befugnis der Lehrer bei der Aufnahme der Katechumenen, so wird man in den Lehrern der Kleriker Presbyter[1]) sehen, zumal die Lehrer nach Zeugnissen, die nur wenig später als Hippolyt sind, in das Presbyterkollegium eingereiht erscheinen.[2]) Lediglich in den Laienlehrern wird man einen Überrest des alten charismatischen Standes und nur insoweit eine Übereinstimmung der K. O. mit Komm. z. Dan. I, 17, 8 in der Behandlung der Lehrer sehen dürfen. Auch der Laienlehrer geschieht bei den Regeln über Ordination in der K. O. keine Erwähnung, sie gelten offenbar nur als Aushilfe. Die K. O. vertritt in diesem Punkte der Aussage Hippolyts in Komm. z. Dan. I, 17, 8 gegenüber eine wenn auch nicht allzuweit, so doch immerhin fortgeschrittene Stufe der Entwicklung.[3]) Bedeutend klarer wäre das Bild des Lehrers in der K. O., wenn man den „Unterweiser" (Stat. 48 bei E.)[4]) mit dem Lehrer identifizieren dürfte. Wenn sich dies auch nach der Schilderung des Unterweisers als Charismatiker (a. a. O.) empfehlen möchte, so steht dem doch entgegen, daß das Amt jenes „Unterweisers" sich mit dem des Lektors zu decken scheint,[5]) so daß dem Lektor Schriftverlesung und anschließend eine Ansprache religiösen und moralischen Inhaltes zustand. Allerdings ist ein Teil der Lehrer mit den Lektoren im Laufe des dritten Jahrhunderts verschmolzen,[6]) so daß in der K. O. evtl. die Grenzen zwischen „Lehrer", „Unterweiser" und „Lektor" noch fließend

mündlichen Mitteilungen abhängig war (vgl. Lipsius, RA., Die Quellen der ält. Ketz. Gesch., 1875, S. 176).

[1]) Vgl. Anm. 2, S. 160.

[2]) Man wird allerdings beachten müssen, daß die Lehrer in Hippolyts Schrifttum außer der K. O. nur in Komm. z. Dan. I, 17, 8 und noch dazu in Übersetzung erwähnt werden.

[3]) instructor, Stat. 48 bei E, Horner, S. 182, nicht teacher, Stat. 28 (E), S. 147.

[4]) Stat. 48 (E), Horner, S. 182, 12—17: "... and it shall be reckoned great loss to him who fears God, if he goes not to where is the place of instruction, and especially for him who can read. And if there is an instructor he shall not defer (from going) to the church and the place where is the instruction."

[5]) Auch das Amt des Lektors war ursprünglich charismatischer Art und ermächtigte u. U. auch zur Erklärung der Heiligen Schriften (vgl. Harnack, Mission, 2. Aufl. I, S. 304, Anm. 2) "... and thus thy faith shall become firm because of what thou hearest. And further, they shall tell thee in that place what it is proper for thee to do in thy house..." Horner, S. 182, 22—25, Stat. 48 (E). Demnach hatte also die Predigt nicht nur dogmatischen, sondern auch moralischen Inhalt.

[6]) Lehrer und Lektor sind mancherorts miteinander verschmolzen (Harnack, Mission, 2. Aufl., I, S. 304). Zu den Charismen vgl. auch S. 2, S. 146.

wären. Zu einer klaren Bestimmung wird man jedoch infolge der schlechten Textvorlagen — der Lateiner (L) hat die betr. Abschnitte nicht erhalten — kaum gelangen können.

Es fällt auf, daß in der Personenreihe (Komm. z. Dan. I, 17, 8) die Stände der Charismatiker,[1]) also Märtyrer, Jungfrauen und Lehrer ihren Platz vor Bischöfen (Priestern und Leviten) erhalten.[2]) Violard[3]) urteilt daher zu dieser Stelle: «Hippolyte ne songe nullement à établir une hiérarchie.» Das ist richtig, soweit es eine kirchenrechtlich festgestellte Hierarchie betrifft. Hippolyt stellt diese Personenreihe hinein in die Kirche, welche die Versammlung der Heiligen unter dem Bilde des Paradieses, eine im Gegensatz zum Kosmos stehende Größe himmlischer Art ist. Die Kirche als empirische Institution ist dagegen in den Bischöfen (Komm. z. Dan. I, 17, 8) und der Exkommunikation (I, 17, 14) nur ganz schwach angedeutet. In dieser Kirche der Heiligen nehmen nur diejenigen Personen eine geehrte Stellung ein, die infolge des höheren Grades persönlicher religiöser Begabung sich vor den übrigen Gläubigen auszeichnen. Damit ist der Grund gegeben, daß Hippolyt in dieser Reihe die Charismatiker, deren Stellung in der Kirche ganz auf ihrer persönlichen Qualifikation beruht, den Bischöfen voranstellt, während es in der rechtlichen Organisation umgekehrt ist. Sofern die Bischöfe an dieser persönlichen Qualität ihrerseits teilhaben, werden auch sie in dieser Reihe genannt, während ihre Stellung in der Kirche ganz auf ihrem hierarchischen Amte beruht. Sofern aber die Kirche der Heiligen zugleich die der hierarchischen Institution ist, haben die für letztere maßgebenden Personen wie die Bischöfe auch in ersterer ihren Platz, da sie ja den für sie nötigen persönlichen Voraussetzungen nicht ermangeln.

---

[1]) In Gr. Fragm. u. Prov., ed. Lag. § 133 stehen die Asketen allerdings nach dem Hierarchen, in Arab. Fragm. 20 z. Pent. fehlen die letzteren ganz (vgl. Anm. 241, T. B.).

[2]) E. Violard, Etude sur le Commentaire d'Hippolyte sur le Livre de Daniel, 1903, S. 82. Ebenso urteilt schon Bonwetsch T. U. 16, 2, S. 57.

[3]) Man bedenke, daß Propheten, Apostel und Märtyrer schon im Reiche Gottes ruhen (de ant. 59), hier im Komm. z. Dan. I, 17, 8 aber neben die Personen der empirischen Kirche treten. Der Unterschied zwischen Vergangenheit und Gegenwart, Jenseits und Diesseits ist ausgelöscht in der Kirche.

2. *Die Ämter des Klerus*

Es ist nun die Aufgabe, die zweifellos große Bedeutung der Bischöfe und der sich an sie anschließenden Hierarchie in der Kirche festzustellen. Doch wie so oft schon müssen wir auch hier vorausschicken, daß die Quellen äußerst schwach fließen. Die meisten uns erhaltenen Schriften exegetischen Charakters stellen ihrer ethisch-paränetischen Tendenz zufolge die Kirche als Versammlung der Heiligen in den Vordergrund, und eigentlich nur in antihäretischen Schriften (c. Noet., Ref. und Spoudasma, Euseb. h. e. V, 28) verbindet sie sich mit der institutionellen Seite der Kirche als Trägerin der Wahrheit, denn in ihr hat die Hierarchie ihr Recht. Der Aufbau der Hierarchie und ihre Funktionen im disziplinären und liturgischen Leben der Kirche ist der Gegenstand der Kirchenordnung. Wie jedoch schon in den einleitenden Bemerkungen gesagt wurde, ist die unter Hippolyts Namen gehende K. O. kein absolut zuverlässiges Arsenal für Auskünfte, welche wirklich die von Hippolyt festgestellte Ordnung wiedergeben. Es ist daher weiterhin ratsam, die für dies Vorhaben in Betracht kommenden Aussagen der exegetischen und antihäretischen Schriften in den Vordergrund zu rücken und jeweils mit den entsprechenden Teilen der K. O. zu vergleichen und, wenn möglich, durch die letzteren zu ergänzen.

a) Der Bischof

Die ununterbrochene Überlieferung des Heiligen Geistes in der Kirche garantiert ihr den Besitz der „richtigen Lehre". Diese Lehre wird bewahrt und in ihrer Reinheit bewacht durch die „Nachfolger" der Apostel, zu denen Hippolyt sich rechnet. Voraussetzung für diese Befähigung der Nachfolger ist, daß jener Geist, mit dem zuerst die Apostel begnadet wurden, auch ihnen zuteil wird.[1] Als „Nachfolger" nehmen sie die Stelle der Apostel ein, das Amt der Apostel ist auf sie übergegangen, sie sind derselben „Gnade", d. h. des Hohenpriestertums, der Lehre und des Wächteramtes teilhaftig geworden. Da schon die Apostel diese χάρις innehatten, so ist die Kirche der Wahrheit von Anfang an

[1]) Vgl. den Text von Ref. praef. 6 S. 99. Das ὧν ἡμεῖς διάδοχοι τυγχάνοντες τῆς τε αὐτῆς χάριτος μετέχοντες deutet ohne Zweifel zurück auf τὸ ... ἅγιον πνεῦμα, denn ohne diese Beziehung hinge der Satz καὶ ὅσα παρέχει τὸ ἅγιον πνεῦμα in der Luft (Ref. praef. 6).

die Kirche des apostolischen Amtes, der Hierarchie, denn diejenigen Autoritäten, von welchen sich orthodoxe Lehre und orthodoxer Glaube herleiten, sind die Apostel und die διάδοχοι, d. h. die Bischöfe.[1]) So stehen die Apostel ihren Rechtgläubigen als die Geber des Geistes, ihre Nachfolger „allen“ als Übermittler der Gaben des Heiligen Geistes gegenüber. Heiliger Geist und apostolisch-hierarchisches Amt sind miteinander verbunden, doch das Amt der Nachfolger kann nur bestehen in der Kirche der „Rechtgläubigen“, die von den Aposteln gegründet ist. Daß der Nachfolger, d. h. der Bischof, rechtgläubig sei, ist unumgängliche Voraussetzung dafür, daß er die „richtige Lehre“ mitteilt. Man kann also fragen, ob Hippolyt in Ref. praef. 6. 7 ein „Amtscharisma“ des Bischofs annimmt, d. h. ob die Begabung mit dem Heiligen Geist als besonderem Amtsgeist notwendig an die Übergabe des apostolischen Amtes gebunden ist. Diese Geistbegabung müßte dann in der Weihe erfolgen, so daß das Bischofsamt ein „Amtscharisma“ voraussetzte.[2]) Diese Frage wird man bejahen dürfen, doch ist zu beachten, daß auch in der besagten Textstelle (Ref. praef. 6) eine Übermittlung des reinen „Amtsgeistes“, eines „Führergeistes“ wie im Bischofsweihegebet der K. O. nicht ausdrücklich genannt ist. Es geht in Ref. praef. 6 Hippolyt nur darum, die Kirche im Gegensatz zur Häresie als die Inhaberin des Heiligen Geistes und darum des richtigen Glaubens sowie der richtigen Lehre darzutun. In diese Kirche ist das Amt der Nachfolge eingebettet, allerdings mit einer für die Kirche selbst grundlegenden Vollmacht ausgestattet. Insoweit kann man also sehr wohl sagen, daß Hippolyt ein Amtscharisma kennt. Hippolyts Interesse haftet nur daran, die διαδοχή als autoritative Quelle der Wahrheit zu bezeichnen und sich selbst den Rechtsgrund für sein folgendes antihäretisches Verfahren zu schaffen. Die einzelnen mit dem Episkopat zusammenhängenden Umstände werden

[1]) Daß es sich bei den διάδοχοι Ref. praef. 6 nur um die Bischöfe handelt, wird sich im folgenden erweisen, zudem stehen für Hippolyts Epoche die Bischöfe als Inhaber der διαδοχή fest.

[2]) Das ist offenbar von K. Müller, ZNW 1924, Beiträge zur alten K. G. Nr. 3, „Das Charisma veritatis u. d. Episkopat bei Irenäus“, S. 216—222 gemeint (S. 222): „Ein wirkliches Charisma, die Ausrüstung mit dem Heiligen Geist, die mit dem Amt verbunden ist und auf die Weihe zurückgeht, finde ich erst bei Hippolyt. In der Vorrede zu seiner Refutatio omnium haeresium erscheinen die Bischöfe als die Nachfolger der mit dem Heiligen Geist begabten Apostel und derselben Gnade des Oberpriestertums, der Lehre und des Wächteramtes in der Kirche teilhaftig.“

nur im Vorbeigehen berührt. Er nennt noch nicht einmal den Namen ἐπίσκοποι.[1])

Die Nachfolgeschaft der Apostel hat dem Episkopat die Leitung der einzelnen Kirchen gegeben. Der Bischof ist der προεστὼς ἐκκλησίας (Komm. z. Dan. IV, 18, 2; 19, 1). Dies sein Amt der Leitung umschließt entsprechend der übertragenen apostolischen Amtsgewalt drei Funktionen: 1. die des Priestertums, 2. die der Lehre, 3. die der Disziplin.

α) Der Bischof als Hoherpriester

Die Bischöfe sind μετέχοντες ἀρχιερατείας (Ref. praef. 6), Hippolyt setzt sie also in die Nachfolgeschaft des apostolischen Hohenpriestertums ein, indem er die alttestamentliche Priesterordnung als vorbildlich

[1]) Diese Unklarheit haben anscheinend Turner, „Apostolic Succession", 1918, S. 129 und vor allem K. Müller, K. G. I, 2. Aufl., 1924, S. 251 empfunden. Und zwar besteht der Stein des Anstoßes darin, daß der Heilige Geist einmal τοῖς ὀρθῶς πεπιστευκόσιν, zum anderen den mit dem apostolischen Amt ausgestatteten διάδοχοι verliehen wird. Bonwetsch („Z. Gesch. d. Begriffs ‚Gnade' i. d. alt. Kirche" in Festgabe A. v. Harnack z. 70. Geburtstag. dargebr. 1921, S. 99) führt mit Recht eine auffällige Parallele zu Ref. praef. 6 im Komm. z. Dan. III, 2, 3 an, wonach die dem Propheten durch den Heiligen Geist geschenkte Erkenntnis eine „Gnade" ist: ἡ γὰρ ἐκ τοῦ θεοῦ χάρις καὶ δωρεὰ ἄνωθεν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἦν παρέχουσα τὸν ἑαυτῆς πλοῦτον τοῖς ἀξίοις· ἧς μετεῖχον οἱ μακάριοι προφῆται ὑπὸ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἀεὶ συνετιζόμενοι. Bonwetsch sagt hierzu: „Auf diese göttliche Ausrüstung mit Erkenntnis bezieht sich auch, was Hippolyt Ref. I, 6 als durch die χάρις ἀρχιερατείας τε καὶ διδασκαλίας ihm selbst in der Nachfolge der Apostel zuteil geworden behauptet." Die Schwierigkeit wäre nicht vorhanden, wenn man die ὀρθῶς πεπιστευκότες als Mittelglied der Kette: Apostel-Nachfolger einordnen dürfte. Jedoch geht diese Bezeichnung auf die Gesamtheit der Gläubigen (de ant. 2) wie synonyme Bezeichnungen ὀρθῶς φρονεῖν (Ref. IX, 12, 15); ἀξίως πιστεύειν (Ref. IX, 31, 2 fin.). Wohl wird Const. Apost. VIII, 1, 10 der Glaube jedes Christen ein Charisma genannt, aber auch dort ist das Verhältnis zu den eigentlichen Charismen nicht ganz klar und er spielt letzterdings unter ihnen doch keine Rolle. Wenn also auch hierarchische Glieder einer Sukzessionskette in den ὀρθῶς πεπιστευκότες direkt nicht gemeint sind, so ist doch, wie schon oben gesagt, der Nachfolger dem „richtig Glauben" als unerläßlicher Bedingung unterworfen. Man beachte zudem den Wechsel des tempus: Ariost. II μετέδοσαν partic. perf. πεπιστευκόσιν (das Perf. als in die Gegenwart hineinwirkende Handlungen beschreibend!), endlich part. praes. τυγχάνοντες. Ich möchte also in dem τοῖς ὀρθῶς πεπιστευκόσιν eine Qualifizierung der „Nachfolger" sehen.

betrachtet.[1]) Dem Bischof wird vor seinen Mitpriestern, d. h. den Presbytern, der Vorrang zuerteilt.

β) Der Bischof als Lehrer

Die διάδοχοι sind μετέχοντες διδασκαλίας (Ref. praef. 6). Als Inhaber des apostolischen Lehramts sind sie Bürgen der apostolischen Tradition, und zwar exklusiv. Daran ändert es auch nichts, wenn die Unterweisung der Katechumenen durch eigens hierzu bestellte Lehrer geschieht oder die „Presbyter" hier und da noch als Gewährsmänner einer alten Überlieferung auftreten.[2]) Damit liegen auch die Normen der Auslegung der Heiligen Schrift in der Hand des Bischofs. Der Bischof soll sich daher das Studium der Schrift unaufhörlich angelegen sein lassen, in dem Versäumnis dieser Pflicht sieht Hippolyt die Schuld der betreffenden Bischöfe an den Irrungen der syrischen und pontischen Gemeinden (Komm. z. Dan. IV, 18—20). Gegenüber den häretischen Lehren haben die Bischöfe festzustellen, was kirchliche Lehre ist, grundsätzlich bestreitet Hippolyt den Bischöfen Zephyrin und Kallist nicht das Recht, offizielle Lehrentscheidungen zu fällen (Ref. I, 11, 3; 12, 16).

---

[1]) So auch Komm. z. Dan. I, 17, 8: Die Ordnung der Bischöfe, der Priester aber und Leviten. Man möchte hier in den Priestern die Presbyter und in den Leviten die Diakonen sehen. 1. Clem. 40, 5 wird ebenfalls die atliche Priesterordnung als Vorbild herangezogen. Knopf (Apostol. Väter I, 1920, S. 114) möchte hierin keinen Hinweis auf eine feststehende Ordnung von Bischof, Priestern (Presbytern) und Diakonen sehen, jedoch zeigt die Nennung der Bischöfe und Diakonen 1. Clem. c. 42 deutlich den Gegenstand der alttestamentlichen Analogie. A. v. Harnack, Das Schreiben der römischen Kirche an die korinthische, 1929, S. 93 möchte zwar aus den Worten des Clemens nicht herauslesen, daß das atliche Zeremonialgesetz und seine Priesterordnung noch gültig seien, aber die Meinung des Briefschreibers ist auch nach seiner Ansicht die, „daß man in der Kirche sinngemäß und analog in bezug auf den Gottesdienst verfahren muß". Insofern ist der von mir gebrauchte Ausdruck „die atliche Priesterordnung als vorbildlich betrachtet" berechtigt. Tertullian nennt de bapt. 17 den Bischof summus sacerdos. Cyprian nennt ihn zwar sacerdos, aber nie pontifex, das er nur von dem jüdischen Hohenpriester gebraucht, Opp. Cypr. CSEL, ed. Hartel III, 2, S. 471, 2; 671, 7; 728, 23 so nach einer persönlichen Mitteilung Prof. H. Kochs zur Ergänzung seiner Darstellung in den „Cyprianischen Untersuchungen", 1926, S. 76 A. 1, vgl. K. Müller, Kirchengesch. I, 2. Aufl. 1924, S. 250f.

[2]) Vgl. S. 106.

γ) Der Bischof als Richter

Die Bischöfe sind die Wächter der Kirche: φρουροὶ τῆς ἐκκλησίας λελογισμένοι (Ref. praef. 6). Sie wachen über die Reinheit des Glaubens und des Lebens der Gläubigen. Das Wächteramt schließt also notwendig das Richteramt des Bischofs ein. Hippolyt teilt einige Tatsachen mit, welche in diesen Amtsbereich fallen. In mehreren Fällen der Exkommunikation auf Grund von Häresie ist der Bischof die entscheidende Instanz: Viktor schließt Theodot den Lederhändler (Euseb. h. e. V, 28, 6. 9), Kallist den Sabellius (Ref. IX, 12, 15) aus der Kirchengemeinschaft aus. Daß Kallist auch den Hippolyt ausschloß, ist mit der öffentlichen Kennzeichnung Hippolyts und seines Anhanges als Ditheisten gegeben (Ref. IX, 12, 16). Von einer Mitwirkung des Presbyteriums verlautet nichts, auch bei der Exkommunikation der Fleischsünder aus der Kirche (Ref. IX, 12, 21) wird der Bischof, in diesem Falle Hippolyt, mindestens die entscheidende Instanz gewesen sein.[1]) Bei der Absolution und Wiederaufnahme schwerer Sünder fällt dem Bischof eine bevorzugte Rolle zu, wie die Exhomologese des Natalis zeigt, der sich außer den Klerikern und Laien dem Bischof Zephyrin zu Füßen wirft. (Hippolyts Spudasma ? Euseb. h. e. V, 28, 12). Die Vergebung leichterer Sünden war vom Bischof zu erlangen; darin wird Hippolyt mit Tertullian (de pud. 18, 17) übereingestimmt haben, dagegen schwere Sünden zu vergeben hat der Bischof keine Vollmacht sowohl nach Hippolyts wie Tertullians Anschauung (Ref. IX, 12, 20; de pud. 21, 14. 17).[2])

---

[1]) Text von IX, 12, 21 s. S. 60,1. Hippolyt redet in schriftstellerischem Plural wie auch sonst häufig (Ref. IX, 7, 3; 11, 2f.; 13, 5), oder er faßt seine Kirche als Kollektivgröße, das Richteramt des Bischofs bleibt durch diese literarische Einkleidung unberührt. Über das Presbyterkollegium als Tribunal vgl. S. 172,3. Euseb. h. e. V, 28,6, ed. Schwartz, S. 502, 4: ὅτι Βίκτωρ τὸν Θεόδοτον τὸν σκυτέα ... ἀπεκήρυξεν τῆς κοινωνίας a. a. O. 28, 9, S. 502, 20: ἀφορισθέντος τῆς κοινωνίας ὑπὸ Βίκτορος. Im Spudasma gegen Artemon schließt Viktor Theodot den Lederhändler aus.

[2]) de pud. 18, 17: „Quod si clementia dei ignorantibus adhuc et infidelibus competit, utique et paenitentia ad se clementiam invitat, salva illa paenitentia specie post fidem, quae aut levioribus delictis veniam ab episcopo consequi poterit, aut maioribus et irremissibilibus a deo solo.“ — de pud. 21, 14 u. 17; 14: „... Adeo nihil ad delicta fidelium capitalia potestas solvendi et alligandi Petro emancipata ...“ 17: „... Et ideo ecclesia quidem delicta donavit; sed ecclesia spiritus per spiritalem hominem, non ecclesia numerus episcoporum. Domini enim, non famuli est ius et arbitrium; dei ipsius non sacerdotis.“

Was die persönlichen Eigenschaften des Bischofs[1]) anlangt, so lehnt Hippolyt die Anschauung des Kallist ab, wonach ein Bischof, welcher sündige, und sei es zum Tode, nicht abgesetzt werden solle. Der Zusammenhang zeigt, daß Hippolyt den Klerus vor allem von fleischlichen Sünden frei wissen will. Er besteht auf der Bedingung der Monogamie (Ref. IX, 12, 21. 22). Die apostolische Amtsgewalt enthebt den Bischof, sofern er Glied der Kirche der Heiligen ist, nicht der für die Zugehörigkeit zu ihr maßgebenden Bedingungen. Das Beispiel des Kallist in der Schilderung Hippolyts (Ref. IX, 12) lehrt, daß ein sittlich nicht einwandfreier und häretisch lehrender Bischof seines Amtes verlustig geht (Ref. IX. 12).[2])

---

[1]) Vgl. S. 69ff.

[2]) Die persönlich-sittliche Unbescholtenheit und subjektive Rechtgläubigkeit — den ὀρθῶς πεπιστευκόσιν haben die Apostel den Heiligen Geist überliefert (Ref. praef. 6) — sind notwendig für den διάδοχος. Der Mangel beider Qualitäten stempelt Kallist zum Häresiarchen und gibt Hippolyt das Recht, seinerseits als Vertreter des apostolischen λόγος ὀρθός die διαδοχή in Anspruch zu nehmen und sich zum Bischof der wahren „katholischen Kirche" weihen zu lassen. Über seinen eigenen Episkopat schweigt er sich fast völlig aus, „jedenfalls wegen der Schwäche seiner rechtlichen Stellung als Bischof" (Graf Preysing, Z. f. Kath. Theol. 1918, S. 182, Anm. 2). Diese Beurteilung der Voraussetzungen des Bischofsamtes läßt ihm schon die bischöfliche Würde Zephyrins zweifelhaft erscheinen. Er ist ihm durch sein sittliches und dogmatisches Verhalten des Pontifikats unwürdig, ein Mann, „der die Kirche zu leiten glaubte" (Ref. IX, 7, 1), und wenn er die bischöfliche Würde Zephyrins Euseb. h. e. V, 28, 7. 12 unumschränkt anerkennt, so trägt das nicht gerade zur Stützung der noch aus anderen Gründen zweifelhaften Herkunft dieses Fragmentes von Hippolyt bei. Kallists Pontifikat erwähnt er dagegen nirgends. Doch sieht er in seiner mißgünstigen Bemerkung Ref. IX, 12, 15 („indem er so glaubte, nach dem Tode des Zephyrin das Ziel erreicht zu haben, dem er nachjagte", vgl. IX, 11, 1) und in der Art seiner Berichterstattung über die Amtshandlungen des Kallist (Ref. IX, 12, 15. 16) (Ausschluß des Sabellius und Hippolyts selbst) „selbst noch retrospektiv, Kallist nach erfolgter Wahl nicht als Sektenhaupt, sondern als rechtmäßigen Bischof von Rom" (Graf Preysing, a. a. O. S. 182). Erst vom Zeitpunkt der offiziellen Ausstoßung des Hippolyt, der „Erfindung der Häresie" durch Kallist an (Ref. IX, 12, 16) behandelt Hippolyt den Kallist offen als Sektenhaupt. Aus dem Vorwurf gegen Kallists Lehre betreffs Nichtabsetzung sündiger bzw. todsündiger Bischöfe darf man erschließen, daß Hippolyt darin eine Selbstrechtfertigung Kallists sah. Bis zur öffentlichen Anathematisierung Hippolyts und seiner Anhänger als Ditheisten nimmt er dem Pontifikat Zephyrins und Kallists gegenüber noch nachträglich eine wenn auch kritische und zweifelnde, so doch deutlich unentschlossene Haltung ein. Vgl. zu den historischen Vorgängen, welche die Entstehung des Schismas veranlaßten, die Aufsätze von

Die Kirchenordnung Hippolyts (Ἀποστολικὴ Παράδοσις) bestätigt im wesentlichen dieses Bild des bischöflichen Amtes. Die Wahl des Bischofs wird noch durch das ganze Volk vollzogen, von Sonderrechten des Klerus verlautet nichts: „Episcopus ordinetur electus ab omni populo."[1]) Bei der Ordination[2]) fällt den Bischöfen der Nachbarkirchen der entscheidende Akt zu: Nur[3]) sie sind befähigt, die Wahl

---

Graf Preysing in Z. Kath. Theol., 1917: Zwei offiz. Entscheidungen ... und a. a. O., 1918: Hippolyts Ausscheiden aus der Kirche. Die von Graf Preysing im Anschluß an Döllinger (Hipp. u. Kall. 1853) gewonnenen Ergebnisse hat meines Erachtens K. Müller in „Der Ursprung d. Schismas zw. Kall. u. Hipp." in ZNW. 1924 (Kleine Beiträge zur alt. K. G., S. 231ff.) nicht erschüttern können. Er wird dem in dem Satz διὰ τὸ δημοσίᾳ ἡμῖν ὀνειδίζοντα Ref. IX, 12, 16 ausgesagten Tatbestand nicht gerecht, wenn er einfach sagt: „Den Hippolyt und seine Anhänger schilt er nach wie vor Ditheisten" und: „Von einem Ausschluß Hippolyts ist also nicht die Rede" (S. 233). Dieser Satz meint aber eine offizielle Exkommunikation, und Kallist hielt sich daran gebunden (Graf Preysing, Z. Kath. Theol. 1917, S. 597), so daß Hippolyt danach nicht mehr in der Kirche war (gegen Müller, a. a. O., S. 232). Daß er von seinen Anhängern zum Bischof gewählt wurde, weil sie Kallist infolge seiner Entscheidungen in Lehre und Disziplin des Amtes unwürdig oder tatsächlich verlustig erachteten, vollzog sich offenbar bereits außerhalb der Großkirche.

[1]) Hauler, S. 103 LXVIII, 14.

[2]) Ob die Nachbarbischöfe schon bei der Wahl anwesend waren oder Wahl und Ordination etwa zusammenfielen, wie anscheinend Can. Hipp. c. 2, ist aus Hauler, S. 103, 14ff. nicht zu ersehen. Der Weihe scheint eine nochmalige Befragung des ganzen Volkes vorangegangen zu sein, wenigstens läßt das „consentientibus omnibus" a. a. O., S. 103, LXVIII, 18 darauf schließen. Mit K. Müller (Kl. Beitr. z. alten Kirchengesch., Nr. 16: Die älteste Bischofswahl u. -weihe in Rom und Alexandrien, ZNW 28, 1929, S. 277) möchte ich annehmen, daß „auch in der KO Hippolyts der entscheidende Anteil der auswärtigen Bischöfe bei der Weihe ein sicheres Zeichen" dafür ist, „daß sie vorher an der Wahl einen Hauptanteil gehabt haben". Nach der nominatio wäre dann noch einmal ein allgemeiner consensus in ihrem Beisein anzunehmen. Die Anordnungen der K. O. zählen eben nicht alle einzelnen Momente auf. Euseb. h. e. VI, 11, 2 hebt hervor, daß die Jerusalemer Kirche vor der Wahl Alexanders 212—213 den Nachbarbischöfen ihr Vorhaben mitteilte. Ebenso betont Cyprian die Anwesenheit der Bischöfe bei der Wahl ep. 55, 8; 67, 4ff.

[3]) Die Anwesenheit der Bischöfe bei der Weihe ist in der KO vorausgesetzt. Man kann zweifeln, ob dies für Hippolyts Ordination zutraf und daher diese Bestimmung ursprünglich auf ihn selbst zurückgeht. Seine schismatische ecclesia scheint von Anfang an isoliert gewesen zu sein. Der Situation Hippolyts entspräche daher auf den ersten Blick eher eine Vorschrift der Can. Hipp. c. 2: „Einer von den Bischöfen und Presbytern soll erwählt

wirksam zu machen, indem einer von ihnen durch Handauflegung und Weihegebet dem Ordinanden den apostolischen Geist vermittelt, der Ortsklerus hat dabei keinerlei Recht der aktiven Mitwirkung.[1]) Im Gebet wird auf den neugewählten Bischof die Kraft des von Gott selbst stammenden „Führergeistes" herabgefleht, der von Christus den Aposteln übermittelt wurde. Auf diesem Geist beruhen die sodann erbetenen Gaben des Hirtenamts, des Primats des Priesteramtes und damit des sühnenden Opfers, die Vollmacht, Sünden zu vergeben, Ämter zu verleihen und kraft apostolischer Vollmacht jede Fessel dämonischer Mächte durch Exorzismus zu lösen: „Deus et pater domini nostri Jesu Christi... nunc effunde eam virtutem, quae a te est, principalis spiritus, quem dedisti dilecto filio tuo Jesu Christo, quod donavit sanctis apostolis qui constituerunt ecclesiam per singula loca... Da... super hunc servum tuum, quem elegisti ad episcopatum, pascere gregem sanctam tuam et primatum sacerdotii tibi exhibere, sine repraehensione servientem noctu et die, incessanter repropitiari vultum tuum, et offerre dona sanctae ecclesiae tuae, spiritu primatus sacerdotii habere potestatem dimittere peccata secundum mandatum tuum, dare sortes (κλήρους) secundum praeceptum tuum, solvere etiam omnem colligationem, secundum potestatem, quam dedisti apostolis, placere autem tibi in mansuetudine et mundo corde, offerentem tibi odorem suavitatis..."[2]) Ver-

werden, ihm die Hand aufs Haupt legen und beten" (Riedel, Kirchenrechtsquellen, S. 201; vgl. auch Achelis, T. U. 6, 4, S. 40, § 10 seines Textes der Can. Hipp.). Harnack, L. G. II, 2, S. 510 meint, diese Bestimmung sei für Hippolyts Zeit zu alt, zudem spreche gleich darauf c. 4 der Can. Hipp. dem Presbyter die Fähigkeit zu ordinieren ab. Harnack nennt daher diese Bestimmung c. 2. eine „Konfusion". Es ist daher nicht gerechtfertigt, wenn K. Müller in „Hippolyts Ἀποστολικὴ Παράδοσις und die Can. Hipp." (Kl. Beitr. z. alt. K. G., ZNW. 1924, S. 227) ihr vor der entsprechenden Vorschrift der KO die Priorität zuerkennen möchte. Novatian, der kaum zwei Jahrzehnte nach Hippolyts Tode ein Schisma hervorrief, fand es für die Gültigkeit seiner Weihe unumgänglich nötig, Bischöfe, und seien es auch Winkelbischöfe, herbeizuholen (Euseb. h. e. VI, 43, 9). So muß man die Anwesenheit der Bischöfe gemäß der KO auch bei der Weihe Hippolyts annehmen.

[1]) Hauler, S. 103 LXVIII, 19—20: ... inponant (sc. episcopi) super eum manus et presbyterium adstet quiescens.

[2]) Vgl. den äth. Text bei Duensing, S. 17—21; ferner die Nebeneinanderstellung der KO und der Epitome (griech.) bei Hauler, S. 102—105 sowie die Nebeneinanderstellung der Texte des Bischofsweihegebetes in den verschiedenen verwandten Kirchenordnungen bei Connolly, The so-called Eg. Church Order ..., S. 12ff. Die letzte Funktion des Bischofs: solvere etiam omnem colligationem secundum potestatem, quam dedisti apostolis (Epit.: λύειν

gleicht man dies Gebet vor allem mit Ref. praef. 6,[1]) so ergeben sich starke Übereinstimmungen mit den Funktionen des Bischofsamtes, jedoch auch mehr oder weniger starke Abweichungen. Vermißt man in Ref. praef. 6 die ausdrückliche Nennung eines hierarchischen Amtsgeistes, so ist er hier ausdrücklich Gegenstand der Bitte: Es wird gebeten um die δύναμις τοῦ ἡγεμονικοῦ πνεύματος, διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ δεδώρησαι τοῖς ἁγίοις σου ἀποστόλοις,[2]) hingegen entspricht das ἀρχιερατεύειν = primatum sacerdotii exhibere bzw. der spiritus primatus sacerdotii = τὸ πνεῦμα ἀρχιερατικόν (K. O.) der χάρις ἀρχιερατείας (Ref. praef. 6);[3]) in den übrigen Gaben der K. O. kommt das φρουροὶ τῆς ἐκκλησίας λελογισμένοι (Ref. praef. 6) zum Vorschein. Aber es fehlt in dem Weihegebet der K. O. eine ausdrückliche Nennung der διδασκαλία, welcher Ref. praef. 6. 7 ff. die größte Bedeutung beigemessen wurde und deren Erwähnung man bei einem Ketzerbestreiter wie Hippolyt erwartet hätte,[4]) doch könnte es in dem pascere gregem einbegriffen sein. Das Recht auf Sündenvergebung im Gebet der K. O. muß nicht so absolut verstanden werden, daß damit die Entrüstung Hippolyts unvereinbar wäre, der dem Bischof Ref. IX, 12, 20 die Vergebung der schwersten Sünden nicht zugestehen will. Dagegen fehlt nicht die sittliche Reinheit, welche Hippolyt Ref. IX, 12, 20ff. so stark betont; zu den Gaben des Geistes gehört, daß der Bischof seinen Dienst ohne Tadel tue (K. O.). Aus all den ihm durch den Amtsgeist mitgeteilten Gaben ist ersichtlich, „daß die charismatischen Befugnisse des Bischofs darin bestehen, daß er

---

πάντα σύνδεσμον) geht sicher auf die Ermächtigung der Apostel zum Lösen und Binden zurück (Matth. 18, 18; 16, 19; Joh. 20, 23). Die Stelle dürfte von Can. Hipp. c. 3 richtig verstanden sein: „... und gib ihm Macht, alle sündigen Bande der Satane zu lösen und die Kranken zu heilen“ (Riedel a. a. O., S. 202; Achelis, T. U. 6, 4, S. 46, c. 3 d. Can. Hipp. § 18). Dem Bischofsamt eignete also so die Macht, durch Exorzismus die dämonischen Mächte zu bezwingen. Obwohl die K. O. im Gegensatz zu Can. Hipp. (Achelis, T. U. 6, 4 can. Hipp. c. 24, § 200; Riedel, a. a. O., S. 216) Krankenexorzismus nicht erwähnt (Hauler, S. 116f. LXVII 18—23), so löst der Bischof doch die sündigen Bande des Satans z. B. bei der Exorzisation der Täuflinge (Stat. 34 (E); Horner, S. 151f.).

[1]) Text von Ref. praef. 6 vgl. S. 99.

[2]) Epit. Hauler, S. 104, LXIX, 1.

[3]) Bei Hauler i. d. K. O. (S. 116, LXXVII, 22, 23) heißt der Bischof princeps sacerdotum.

[4]) Oder sollte Hippolyt zu stark an eine liturgische Tradition gebunden gewesen sein? Die Besteigung der cathedra gehörte zum Amtsantritt des Bischofs, s. die Belege bei Achelis, Christentum II, S. 11, Anm. 2.

der erste Liturg, der oberste Richter und der höchste Exorzist der Gemeinde ist".[1]) An der Spitze der Kirche steht der Bischof. In ihm konzentrieren sich alle ihre Lebensäußerungen, die gottesdienstlichen und die seelsorgerlichen, die geistliche Gerichtsbarkeit und die Verwaltung sowie die Vertretung nach außen.[2]) Refutatio praef. 6 und das Weihegebet der K. O., zwei grundlegende Aussagen über das bischöfliche Amt, bezeugen also übereinstimmend die wesentlichen Funktionen seiner Vollmacht.

b) Presbyter und Diakonen

Nur hier und da teilen die Schriften Hippolyts, wenn man von der K. O. zunächst absieht, etwas über die Presbyter mit. Von vornherein ist anzunehmen, daß der monarchische Episkopat, wie er bei Hippolyt nahezu voll ausgebildet ist, den Presbytern kein anderes Verhältnis zu sich gewährt als das der Unterordnung. Der Titel „Hoherpriester" schafft einen Abstand zwischen ihnen trotz des gemeinsamen Priestertums. Wir können aber auch Anzeichen einer erstaunlichen Hochschätzung des Presbyteramtes bei Hippolyt feststellen. Er berichtet c. Noet. 1[3]) von der Funktion des Presbyteriums als Gerichtsbehörde gelegentlich der Ausschlußverhandlung gegen Noet, ohne auch nur einer Mitwirkung oder gar hervortretenden Rolle des Bischofs im Verfahren zu gedenken. Die Presbyter verhören und verurteilen Noet vor versam-

---

[1]) Achelis, Can. Hipp., 1891, T. U. 6, 4, S. 153. Dies gilt sowohl für die Can. Hipp. als auch für die KO.

[2]) Vgl. Achelis, a. a. O., S. 152f.

[3]) c. Noet. 1, ed. Lag., S. 43, 20 bis S. 44, 1, S. 43, 20f.: ταῦτα ἀκούσαντες οἱ μακάριοι πρεσβύτεροι, προσκαλεσάμενοι ἐνώπιον τῆς ἐκκλησίας ἐξήταζον. Noet heuchelt rechtgläubig zu sein, die Presbyter überführen ihn jedoch seiner Häresie durch das Bekenntnis der wahren Lehre und schließen (a. a. O. S. 43, 30): καὶ ταῦτα λέγομεν ἃ ἐμάθομεν. τότε τοῦτον ἐλέγξαντες ἐξέωσαν τῆς ἐκκλησίας. Als nähere Erläuterung hierzu dürfte die Bemerkung vor der Mitteilung des Gerichtsverfahrens anzusehen sein, a. a. O., S. 43, 18 ἔκβλητος [sc. Νόητος] γεγένηται κλήρου ἁγίου. Daß Noet dem Klerus angehört habe, wird von Hippolyt sonst in der Homilie wie auch Ref. IX, 7, Gr. chr. Schr. Hipp. III, S. 240, 16 verschwiegen, man kann es aber daraus schließen, daß Noet einen Diakon Epigonos hatte (Ref. IX, 7). Vgl. E. Schwartz, Zwei Predigten Hippolyts, SBBA 1936, S. 27 u. 28, Anm. 1. So darf man in dem Kollegium der „seligen Presbyter", die in Smyrna Noet verhörten und ausschlossen, eine Synode von Bischöfen der Provinz Asia sehen. Noet ist wohl Bischof gewesen und konnte daher von einfachen Presbytern nicht verurteilt werden.

melter Gemeinde und erscheinen geradezu als „Wächter“ (Ref. praef. 6) der wahren Lehre. Es ist jedoch zu beachten, daß Hippolyt in c. Noet. 1 irgendeinen Bericht wiedergibt, so daß man nicht wissen kann, wieweit er eine derart absolute richterliche Vollmacht des Presbyteriums von Smyrna, als dessen Mitglied der Bischof nach Art der Schilderung höchstens fungieren könnte, als auf die römischen Verhältnisse zutreffend erachtete. Zudem legen Ref. praef. 6 und das Weihegebet der K. O. einen unbedingten Vorrang des Bischofs auch als Richter fest. Nicht eine rechtliche, den Rang im Klerus umschreibende, sondern rein ehrende Bedeutung hat es, wenn Hippolyt Irenäus den „seligen Presbyter“ (ὁ μακάριος πρεσβύτερος, Ref. praef. VI, 42, 1; 55, 2) nennt. Ein Rest der synonymen Verwendung von ἐπίσκοπος und πρεσβύτερος, wie sie für Irenäus noch die Regel ist, hat sich also bei seinem Schüler erhalten.

Die Presbyter nehmen in der K. O. an allen Funktionen des Bischofs teil. Sie und der Bischof sind Priester, sind Richter als Mitglieder des Presbyterkollegiums, Bischof und Presbyterkollegium entscheiden über die Kirchendisziplin, z. B. über die Würdigkeit für den Katechumenat.[1]) Bischof und Presbyter üben beide den Exorzismus während der Taufhandlung aus.[2]) Dieser Beteiligung an den bischöflichen Handlungen trägt bis zu gewissem Grade das Presbyterweihegebet Rechnung.[3]) Bei

[1]) Stat. 28 bei E, Horner, S. 147ff.

[2]) Stat. 35 bei E, Horner, S. 153.

[3]) Das Presbyterweihegebet fällt in den Can. Hipp. ganz weg, dagegen bestimmt c. 4: „Wenn ein Presbyter ordiniert wird, so geschehe bei ihm ganz, wie beim Bischof geschehen ist; mit Ausnahme des Wortes ‚Bischof‘, der Bischof ist dem Presbyter in jeder Beziehung gleich, abgesehen von dem Throne und der Ordination, weil jenem keine Macht zu ordinieren gegeben ist“ (Riedel, Kirchenrechtsquellen, S. 203, Achelis, Die Can. Hipp. c. 4, § 30—32, T. U. 6, 4, S. 61, 62). Dagegen bestimmt die KO (Hauler, S. 108, LXXI, 23—25), daß dasselbe Gebet wie beim Bischof gesprochen werde, und bringt trotzdem ein kurzes Gebet (s. o.), das von dem Bischofsweihegebet stark abweicht und den Presbyter vom Bischof entschieden abrückt. C. H. Turner hat (“The Ordination Prayer for a Presbyter in the Church Order of Hippolytus”, Journ. of theol. Studies, 1915, S. 542ff.) versucht, diesen Tatbestand aus der Analogie eines Bischofs- bzw. Papstweihegebetes des Sacramentarium Gregorianum folgendermaßen zu erklären: Der 1. Teil des Presbyterweihegebetes sei identisch mit dem bischöflichen, erst mit den Worten „respice super servum tuum istum“ (Hauler, S. 108, LXXI, 26, S. 108) beginne das eigentliche Presbyterweihegebet. Ich möchte jedoch Freres' Auskunft vorziehen (Early forms of ordination, S. 274, Anm. 2): “A different prayer follows, which ... is to be regarded as a later addition.”

der von ihm vollzogenen Ordination betet der Bischof: „Deus... inpartire spiritum gratiae et consilii praesbyteris[1]) ut adiuvet et gubernet plebem tuam in corde mundo...“[2]) Auch der Presbyter hat also Anteil an der Leitung der Kirche (gubernare plebem). War das Presbyterium bei der Ordination eines Bischofs nicht aktiv beteiligt, so wirkt es bei der Bestellung eines Presbyters durch Handauflegung mit.[3]) Der Grund wird sofort angegeben[4]): Der Presbyter hat Anteil am Priestertum, an dem Geist des Klerus, den außer ihm nur der Bischof besitzt, und daher hat er Sitz und Stimme im Rat des Klerus. Nur der Besitz solch priesterlichen Geistes macht Bischof und Presbyter zu Priestern,[5]) und zwar wird dies stark betont, um zwischen Presbyter und Diakon einen großen Abstand zu schaffen, denn der Diakon wird nur zum Dienst für den Bischof ordiniert, um dessen Aufträge zu erfüllen[6]): „In diacono ordinando solus episcopus inponat manus propterea, quia non in sacerdotio ordinatur, sed in ministerio episcopi, ut faciat ea, quae ab ipso iubentur; non est enim particeps consilii in clero, sed curas agens, et indicans episcopo, quae oportet; non accipiens communem praesbyteri spiritum eum, cuius participes praesbyteri sunt, sed id, quod sub potestate

---

[1]) C. H. Turner, a. a. O., S. 546, Anm. 10 verbessert auf Grund anderer Textzeugen praesbyterii, es wäre also nach ihm zu schreiben: πνεῦμα συμβουλίας πρεσβυτερίου.

[2]) Hauler, S. 108f., LXXI, 25—29. Vgl. den äth. Text bei Duensing, S. 31—33.

[3]) Hauler, S. 108, LXXI, 21—23: inponat manum super caput eius episcopus contingentibus etiam praesbyteris; a. a. O. S. 110, LXXII, 20—22: super praesbyterum autem etiam praesbyteri superinponent manum. Ebenso gibt der äth. Text nach Duensing, S. 31: ... alle Presbyter sollen ihn berühren.

[4]) Hauler, S. 110, LXXII, 22f.: „propter communem et similem cleri spiritum.“ Es trifft demnach nicht zu, daß in der K. O. Hippolyts noch allein der Bischof und nicht der Presbyter das Priesteramt habe, wie K. Müller (Kl. Beitr. z. alt. K. G., Nr. 16, ZNW, 1929, S. 285 [286], Anm. 4) aus dem oben zitierten Satz des Presbyterweihegebets entnehmen zu dürfen glaubt. Ganz abgesehen davon, daß die Funktion des Presbyters darin nur allgemein umschrieben und der des Bischofs grundsätzlich gleichgestellt wird (adiuvet!), spricht die S. 175 zitierte Abgrenzung des Aufgabenkreises des Diakons (Hauler, S. 109f., LXII, 9—23) in ihrem ganzen Zusammenhang gegen K. Müller.

[5]) Const. Apost. VIII, 1, 21 werden ebenfalls nur Bischof und Presbyter als Priester bezeichnet: ὅτε γὰρ ἐπίσκοπος καὶ οἱ πρεσβύτεροι τινῶν εἰσὶν ἱερεῖς.

[6]) Es ist klar, daß die KO sich in diesen Bestimmungen mit größter Entschiedenheit gegen Bestrebungen der Diakonen wendet, sich den Presbytern gleichzustellen.

episcopi est creditum. Qua de re episcopus solus diaconum faciat, super praesbyterum autem etiam praesbyteri superinponant manus propter communem et similem cleri spiritum."[1]) Der Diakon erhält den Geist der „Gnade", der Sorgfalt und des Fleißes, also wesentlich Eigenschaften, welche einem Diener eignen.[2]) Während Bischofs- und Presbyteramt insofern miteinander verwandt sind als beider Aufgabe die Leitung der Kirche ist, ist der Diakon der persönliche Diener des Bischofs, der deshalb ihm allein die Hand auflegt. Doch nur scheinbar stehen die Presbyter dem Bischof so nahe und ist der Abstand gegenüber dem Diakon so groß. Ist die Ordination des Bischofs eine Angelegenheit der Gesamtkirche, die durch Nachbarbischöfe repräsentiert wird, so ist die Presbyterweihe eine Angelegenheit nur der lokalen Gemeinde. Hat schon in der gesamten kirchlichen Praxis der K. O. der Bischof absolut den Vorrang, so setzt sie außerdem noch fest, daß der Presbyter nicht die Befugnis zur Ordination hat, seine Handauflegung bei der Weihe eines Presbyters hat nur den Wert einer Versiegelung, Bestätigung (consignare), der Bischof übt allein die eigentliche Weihe (ordinare) aus: „Praesbyter enim huius solius (sc. cleri spiritus) habet potestatem, ut accipiat; dare autem non habet potestatem. Quapropter clerum non ordinat; super praesbyteri vero ordinatione consignat episcopo ordinante..."[3]) Damit ist der Presbyter dem Bischof energisch untergeordnet. Zudem enthält das Presbytergebet, wie K. Müller[4]) mit Recht feststellt, Bitten um solche Gaben, „die nur zu einem Presbyteramt passen, das in entschiedenem Abstand vom Bischofsamt steht". Der Bischof hat also den Supremat über Klerus und Laien inne.

c) Der Klerus in seinem Verhältnis zu Volk und Charismatikern

Hippolyt unterscheidet den Klerus als hierarchischen Stand vom „Volk", der Klerus ist allein für die sakralen Handlungen qualifiziert. Für die richterlichen Funktionen der Vollekklesia haben sich die Laien

[1]) Hauler, S. 109f., LXXII, 9–23; vgl. den äth. Text bei Duensing, S. 33–35.

[2]) „Deus... da spiritum sanctum gratiae et sollicitudinis et industriae..." Bemerkenswert ist im Diakonenweihegebet im Gegensatz zum Bischofsweihegebet die absolute Unterordnung Christi unter Gott-Vater als Vorbild des Diakons: „quem (sc. Jesum Christum) misisti ministrare tuam voluntatem et manifestare tuum desiderium" (Hauler, S. 110, LXXII, 29—35).

[3]) Hauler, S. 110, LXXII, 23—28.

[4]) K. Müller, Hippolyts Ἀποστολικὴ Παράδοσις und die Can. Hipp. (Kl. Beitr. z. alt. K. G., ZNW 1924, S. 228).

ein allerdings mehr oder weniger passives Mitwirkungsrecht bewahrt. Bei der Exhomologese eines Sünders empfangen Klerus und Laien die Beweise der Buße (Euseb. h. e. V, 28, 12), das Presbyterium verhört und exkommuniziert vor der versammelten Ekklesia (c. Noet. 1). Eine Zustimmung des Volkes durch Akklamation darf man annehmen. Im kirchlichen Gerichtsverfahren wirken also Bischof, Presbyter und Laien zusammen, soweit man aus den fragmentarischen Aussagen entnehmen kann. Daß Hippolyt auf die sittliche Unbescholtenheit des Klerus den größten Wert legt, hat sein Tadel an dem Verhalten Kallists gezeigt, der die Durchbrechung der geheiligten Regel der Monogamie für den Klerus ungeahndet ließ.[1]) — Welche Ämter rechnet Hippolyt nun zum Klerus? Nach Ref. IX, 12, 22 umfaßt der Klerus nur Bischöfe, Presbyter und Diakonen, andere Ämter erwähnt Hippolyt nicht. Ganz andere Auskunft gibt aber die K. O. Zum clerus rechnet sie nur Bischof und Presbyter, da sie am sacerdotium, am consilium in clero, am cleri spiritus teilhaben, clerus ist also synonym mit sacerdotium. Handauflegung und Versiegelung vermitteln die Fähigkeit zur Darbringung des Opfers, wie gelegentlich der Einsetzung der Witwe gesagt wird: "... they shall not lay hand upon her because she does not offer the sacrifice, nor has she a sacred ministry for the sealing is for the priests because of their ministry" (Stat. 26 bei E.).[2]) Die Stellung des Diakons ist in der K. O. durch polemische Überarbeitung verdunkelt. Ihm wird die priesterliche Qualität energisch abgesprochen, also gehört er entgegen Ref. IX, 12, 22 in der K. O. nicht zum Klerus. Nun wird er aber zu seinem Amte auf dieselbe Art wie Bischof und Presbyter bestellt, er erhält nämlich die Handauflegung von seiten des Bischofs, er wird „geweiht" (ordinatur) und dadurch vor anderen Personen ausgezeichnet, welche diese Weihe nicht empfangen. Aus der eben angeführten negativen Bestimmung über die Witwe müßte man folgern, daß ihm durch die Handauflegung die Fähigkeit zur Opferung und dadurch das Priestertum verliehen wird, wie er auch in der K. O. tatsächlich unter gewissen Bedingungen sakramentale Handlungen vornehmen darf. Jedenfalls ist das Diakonenamt seinem sakralen Werte nach in der K. O. nicht eindeutig bestimmt. — Diesen drei Ämtern folgen dann eine Reihe von Ständen, von denen die übrigen Schriften Hippolyts mit Ausnahme der Jungfrauen (Komm. z. Dan. I, 17, 8) und Witwen (Ref. IX, 12, 1)[3]) nichts berichten, nach der Reihenfolge des

[1]) Vgl. S. 71, 2.
[2]) Stat. 26 (E), Horner, S. 147, 5—7.
[3]) Die χήραι werden Ref. IX, 12, 1 nur ganz flüchtig erwähnt.

äthiopischen Zeugen (E) sind es folgende: Witwen, Lektor, Jungfrauen, Subdiakonen und Träger von Heilungsgnaden.[1]) Sie werden von den drei Ämtern dadurch unterschieden, daß sie nicht geweiht, sondern durch Nennung des Namens „eingesetzt" werden. Die K. O. unterscheidet scharf zwischen Weihe und Einsetzung, χειροτονεῖν und χειροτεθεῖν.[2]) Alle diese Personen nehmen eine Ehrenstellung in der Kirche ein und erhalten besondere Aufgaben, gehören aber nicht zum Klerus. Der charismatische Charakter dieser Personen ist deutlich, ihr Verhältnis zum Klerus aber ein anderes als das der Märtyrer und vielleicht auch der Heilungsbegabten. Wie der Märtyrer und Konfessor hat auch der Träger von Heilungsgnaden Anspruch auf Aufnahme in das Diakonat und Presbyterat. Denn anders kann man es nicht auffassen, wenn ihm nach erbrachtem Tatbeweis die Handauflegung gewährt wird (so bei E.) oder aber dieser Beweis als mit der Handauflegung gleichwertig angesehen wird (so bei dem Kopt. C).[3]) Diese Charismatiker (Märtyrer und Krankenheiler) werden also in den Klerus aufgenommen, andere in eine Ehrenstellung mit bestimmten Aufgaben, jedoch ohne sakramentales Amt versetzt, wodurch sie immerhin zwischen Klerus

---

[1]) Stat. 26f. bei E. Horner, S. 146f. A stimmt mit E überein, C schiebt die Witwen und Jungfrauen zwischen Subdiakonen und Heilungsbegabte, vgl. auch Can. Hipp. c. 7f., Achelis, T. U. 6, 4, S. 70–74. Riedel, a. a. O... S. 204f.

[2]) E. Schwartz, Über die pseudoapost. KO, 1910, S. 32, Anm. 2f.

[3]) Stat. 27 (E), Horner, S. 147; Stat. 26 (A), Horner, S. 248; Stat. 39 (C=S), Horner, S. 310: "Further (de), whenever anyone says: I received gifts of healing by a revelation, hand shall not be laid upon him: for the deed itself shall make him manifest if he speaks the truth." Stat. 27 (E): "As for the grace of healing, if some one says 'I have acquired the grace of healing and prophecy', they shall not lay hand upon him until his deed make evident that he is trustworthy." Der Lateiner (L) fällt hier aus. Bei E erscheint die Gnade der Prophetie mit derjenigen der Heilung verbunden. Nun ist mir jedoch die Erwähnung der Prophetie bei E sehr verdächtig, denn 1. beginnt bei E selbst der Satz mit "As for the grace of bealing", so daß "prophecy" danach eingeschoben sein könnte, 2. haben A und C nur: "grace of healing" (A) und "gifts of healing" (C=S), wodurch E isoliert wird, 3. ist für Hippolyt ein Charisma der Prophetie keineswegs zu erwarten, denn nach seiner Ansicht ist die Prophetie mit Joh. Apok. abgeschlossen. Vgl. S. 122 u. Anm. 2, S. 7. Ich gebe daher dem Text von A und C, welche beide von Heilungsgnade reden, den Vorzug. Can. Hipp. c. 8 (Achelis, §§ 53ff., S. 74; Riedel, Kirchenrechtsquellen, S. 205) stimmt mit der KO (A und C) überein, außer daß eine Prüfung vorgenommen werden soll, ob die Heilung, die von ihm ausgeht, von Gott stammt (Riedel, a. a. O.).

und Laien eine Mittelstufe bilden.[1]) Jedenfalls hat die K. O. beträchtliche Spuren des ursprünglich charismatischen Charakters des Klerikeramtes bewahrt. Eine große Rolle haben die Charismen in Hippolyts Kirche nicht mehr gespielt, erwähnt er sie doch dem Namen nach höchst selten.[2]) Eine Ausnahme machen nur die Märtyrer und Konfessoren. Als sicher von ihm bezeugt darf man nur Märtyrer, Jungfrauen und Lehrer ansehen, gerade in bezug auf den Klerus und die übrigen charismatischen Personen müssen zuweilen nicht unerhebliche Unterschiede zwischen der K. O. und den übrigen Schriften Hippolyts festgestellt werden, so wichtige Übereinstimmungen sich auch feststellen lassen. Auch dies läßt es fraglich erscheinen, inwieweit man die K. O. als hippolytische Quelle ansprechen darf. Sicher ist aber, daß der Stand der kirchlichen Verfassung in der K. O. derjenige vor der Neuordnung des römischen Klerus durch Bischof Fabian (236—250) ist.

3. Klerus und Charismatiker bei Irenäus

Schon für Irenäus ist die Kirche mit der Überlieferung der apostolischen Lehre betraut. Deren unumgängliche Voraussetzung ist die Scheidung der Christenheit in Klerus und Volk, in Heilsvermittler und Heilsempfänger, Priester und Laien. Auch dieser Sachverhalt liegt in der Tat bei Irenäus vor, der K l e r u s, bestehend aus Bischof, Presbytern und Diakonen, hebt sich von der übrigen Masse der Gläubigen ab, allerdings

[1]) Das Urteil Achelis' (Can. Hipp., 1891, T. U. 6, 4, S. 220; vgl. auch S. 163) über die Vorschriften der Can. Hipp. betr. der Presbyterwürde von Märtyrern und Konfessoren trifft auch auf die KO zu: „Unsere KO hat nun darin ihre Bedeutung, daß sie alle charismatisch begnadeten Personen, sowie alle Konfessoren in den Bereich des Klerus zieht. Auf diese Weise sucht sie einen Ausgleich zwischen dem Amt und der außeramtlichen Autorität einzelner Gemeindeglieder herzustellen."

[2]) Komm. z. Dan. IV, 36, 5. 6, zu Dan. 10, 5: Christus erscheint dem Daniel in einem verschiedenfarbenen Gewande, um die verschiedenen Gnadengaben anzudeuten, mit denen wir ausgestattet werden sollen. Störend im Zusammenhange ist allerdings die gleichzeitige Deutung auf die verschiedenen Völker: τὸ γὰρ ποίκιλον τῆς κλήσεως τῶν χαρισμάτων ἐνδεδυμένος, ὁ Χριστὸς ποίκιλον χιτῶνα μυστηρίῳ ἐπεδείκνυεν· ὅτι ἐκ διαφόρων χρωμάτων ἦν κατηρτισμένος ὁ ἱερατικὸς χιτὼν εἰς ἔνδειξιν τῶν ποικίλων ἐθνῶν τὴν παρουσίαν Χριστοῦ προσδεχομένων, ἵνα ποικίλοις χαρίσμασιν καταρτισθῆναι δυνηθῶμεν. Ref. VIII, 19, 2 tadelt es Hippolyt, daß die Montanisten ὑπὲρ δὲ ἀποστόλους καὶ πᾶν χάρισμα ταῦτα τὰ γύναια (ihre Prophetinnen) δοξάζουσιν ... In beiden Fällen gibt er jedoch keine nähere Auskunft, welche Charismen er meint.

ohne daß das Verhältnis einzelner Grade zueinander die klare Stufenordnung der späteren Hierarchie zeigt, z. B. was das Verhältnis des Bischofs zu seinen Presbytern anbelangt. Der archaische Charakter des von Irenäus bezeugten kirchlichen Verfassungszustandes tritt außerdem darin zutage, daß er die freien Charismen aus der Anfangszeit der Kirche als zum Teil noch lebendig kennt und anerkennt.[1]) Auch geht neben dem Gedanken der hierarchischen Gliederung des Kirchenvolkes aus dem ntlichen Zeitalter eine Anschauung her, die dem hierarchischen Prinzip widerstreitet und ihm bedrohlich werden müßte, wäre es nicht fest im Kirchenbegriff des Irenäus verankert: die Idee des allgemeinen Priestertums der Gläubigen: „Omnes enim justi sacerdotalem habent ordinem" (IV, 8, 3; Harvey II, 167). Da jedoch dieser Satz dazu dient, den scheinbaren Gesetzesbruch der Apostel beim Ährenraufen am Sabbat (Luk. 6, 1ff.) zu rechtfertigen, so wird dieser priesterliche Charakter speziell von den Aposteln ausgesagt: „Sacerdotes autem sunt omnes Domini Apostoli, qui neque agros neque domus hareditant hic, et semper altari et deo serviunt" (a. a. O.; Harvey II, 167f.). Darin gleichen sie den levitischen Priestern des Alten Bundes, denen keine Liegenschaften gehörten, sondern die auf das Opfer angewiesen waren (Dt. 18, 1). Weil sie Leviticam substantiam hatten, war es den Aposteln erlaubt, am Sabbat frei zu handeln: „(Dominus) significans licere sacerdotibus libere agere" (IV, 8, 3; Harvey II, 167f.).[2]) Auf diese vereinzelte und in ihrer textlichen Bezeugung nicht ganz klare Aussage[3]) soll jedoch kein besonderer Wert gelegt werden. Irenäus hätte nach ihr die atliche Sakralordnung verwandt, um das „allgemeine Priestertum" darzustellen, während Hippolyt sie gerade umgekehrt auf den Klerus anwendet (Komm. z. Dan. I, 17, 8). Jedenfalls ist diese Anschauung völlig singulär und ohne spürbare Folgen für die Auffassung des Irenäus von der Kirche.

[1]) V, 34, 3, Harvey II, 422 greift Irenäus noch einmal auf diese Stelle zurück: „Ostendimus autem in superiori libro, quoniam Levitae et sacerdotes sunt discipuli omnes domini."

[2]) Der fragmentarisch überlieferte griechische Text weicht vom lateinischen stark ab. IV, 8, 3, Harvey II, 167f.: πᾶς βασιλεὺς δίκαιος ἱερατικὴν ἔχει τάξιν. Die verschiedenen Herausgeber entscheiden sich für verschiedene Lesarten. Vgl. Stieren II, S. 947ff. Dem Zusammenhang trägt der griech. Text besser Rechnung als der lateinische, jedoch ist der letztere besser bezeugt und daher festzuhalten. Nach dem griech. Text wäre nur vom Priestertum der Apostel die Rede. Ich verweise auf die Ausführungen Spikowskis (La doctrine de l'Eglise dans St. Irénée, S. 61—63) zu dieser Stelle. Sein Ausweg eines „mystischen" statt realen Priestertums scheint mir keine befriedigende Lösung zu sein.

[3]) Vgl. Anm. 1, S. 166.

Spricht Irenäus vom Klerus, so legt er verschiedenes Gewicht auf dessen verschiedene Stufen.[1]) Der Stand der Diakonen wird nur einmal erwähnt, wobei wir konstatieren, daß sie auch zur Zeit des Irenäus wie zu der des Hippolyt offenbar in der Regel verheiratet waren.[2]) Sehr häufig werden dagegen die Presbyter erwähnt.[3]) Sie sind die Bürgen der kirchlichen Lehre und als solche in der überwiegenden Zahl der Belege speziell die Bischöfe. „Bischof" und „Presbyter" sind für Irenäus noch synonyme, auswechselbare Bezeichnungen.[4]) Jedoch nicht immer darf man mit Bestimmtheit in den Presbytern Bischöfe sehen, so vor allem nicht, wenn Einzelentscheidungen in Fragen der Exegese oder Ketzerbekämpfung auf sie zurückgeführt werden. In diesen Fällen beruft sich Irenäus auf eine Gruppe asiatischer Christen.[5]) Insofern ist natürlich schwer festzustellen, ob und wo Irenäus Funktionen des Presbyterkollegiums der Einzelkirche im Auge hat und welche Stellung es zum Bischof einnimmt. Es scheint, als habe Irenäus zwischen beiden geschieden und sie nicht gleichgestellt, obwohl man es aus dem beliebig wechselnden Gebrauch der zwei Titel Presbyter und Bischof zu schließen geneigt wäre.[6]) Es läßt sich keine Klarheit über die Aufgaben und Stellung des Presbyterkollegiums gewinnen.

Die zentrale Bedeutung des Episkopats für die Kirche ist bereits herausgestellt worden. Die Kirche hat die Wahrheit, insofern sie in ihrer Mitte die Nachfolger der Apostel, die Bischöfe hat. Daher legt Irenäus so großen Wert darauf, durch ihre Sukzessionenreihen den apostolischen Ursprung des Bischofsamtes sicherzustellen (III, 3, 1; Harvey II, 8. 9): „. . .habemus annumerare eos qui ab Apostolis instituti sunt Episcopi in ecclesiis, et successiones eorum usque ad nos." Den Bischöfen vertrauten

---

[1]) Vgl. zum Folgenden vor allem die Ausführungen von Spikowski, a. a. O., S. 65ff. und Beuzart, Essai sur la théologie d'Irénée, S. 157ff.

[2]) I, 13, 5, Harvey, I, 121f.

[3]) πρεσβύτερος, πρεσβύτης; presbyter, senior, dem Sinne nach eigentlich „vetus homo", „veteres", am besten nach Zahn mit „Vater" zu übersetzen. Vgl. Bonwetsch, Theologie des Irenäus, S. 124, Anm. 1.

[4]) Vgl. die Belege bei Spikowski, a. a. O., S. 66f. Hier nur zwei besondere Beispiele: Nennt Irenäus in seinem Brief an Viktor (Euseb. h. e. V, 24, 14) die Vorsteher der römischen Kirche „Presbyter", so bezeichnet er sie in adv. haer. III, 3, 3, wo er ihre Sukzessionenreihe aufstellt, als „Bischöfe".

[5]) Vgl. S. 136; s. d. Belege bei Spikowski a. a. O., S. 68f.

[6]) Irenäus berichtet (III, 14, 2), Harvey II, 76 über den Abschied des Paulus von den Presbytern in Milet (Apg. 20, 17ff.) und sagt: „. . . convocatis episcopis et presbyteris," während der Text von Apg. 20, 17 nur πρεσβυτέρους hat und erst v. 28 ἐπισκόπους erwähnt. Vgl. z. St. Spikowski, a. a. O., S. 67f.

die Apostel die Kirchen an,[1]) „suum locum magisterii tradentes" (a. a. O.). Diese Einsetzung ins apostolische Lehramt wird von den römischen Bischöfen Linus, Clemens und Eleutherus ausgesagt: Λίνῳ τὴν τῆς ἐπισκοπῆς λειτουργίαν ἐνεχείρισαν ... τὴν ἐπισκοπὴν κληροῦται Κλήμης ... τὸν τῆς ἐπισκοπῆς ... κατέχει κλῆρον Ἐλεύθερος (III, 3, 3; Harvey II, 10. 11).[2]) Kraft eines rechtlichen Aktes (instituti) ist das apostolische Lehramt mit dem Bischofsamt auf den Nachfolger der Apostel und nur auf ihn als einzigen in der betreffenden Einzelkirche übergegangen.[3]) Dadurch wird die apostolische Tradition, die „Wahrheit" als Lehre der Kirche garantiert, und zwar nicht oder wenigstens nicht primär als mechanische Weitergabe einer Formel wie etwa des Taufbekenntnisses — die wäre geradeso gut oder besser durch ein Kollegium garantiert —, sondern im apostolischen Lehramt wird den Bischöfen die Vollmacht zu bindender Entscheidung zugesprochen, deren frühestes Beispiel wir in derjenigen des Zephyrin (Ref. IX, 11, 3) besitzen.[4]) Darin liegt die Möglichkeit eingeschlossen, daß Irenäus oder

[1]) III, 3, 1, Harvey II, S. 262: „his ... quibus etiam ipsas ecclesias committebant" (vgl. auch III, 4, 1), IV, 33, 8; Harvey II, 262: „Quibus illi eam quae in unoquoque loco est Ecclesiam tradiderunt."

[2]) λειτουργία wird vom Lateiner interpretiert: „Lino episcopatum administrandae Ecclesiae tradiderunt"; V praef. administratio sermonis. κλῆρος hier = Erbe, Teilnahme, es dürfte dem μετέχοντες τῆς αὐτῆς χάριτος bei Hippolyt Ref. praef. 6 entsprechen.

[3]) Die Bischofslisten — ihrem Zweck entsprechend „Sukzessionenreihen" — enthalten stets nur Namen von Bischöfen und nicht von irgendwelchen geachteten Personen der lokalen Kirchen. Nur Clemens von Alexandrien weiß von einer Nachfolge charismatischer Lehrer ohne bischöfliches Amt. Alle anderen Listen und Kataloge, mögen sie nun in Rom, Antiochien und Alexandrien durch Irenäus, Hegesipp oder andere bezeugt sein, stellen die Nachfolge der Bischöfe fest. Demgegenüber zieht E. Caspar, Die älteste römische Bischofsliste, S. 237—241 aus dem von ihm hervorgehobenen Tatbestand, daß der oder die Gründerapostel außer der Zählung bleiben, offenbar zu Unrecht die Folgerung, daß ursprünglich in den Persönlichkeiten der Listen nicht Bischöfe, sondern „Träger" der Sukzession ohne Rücksicht auf ein kirchliches Amt gesehen wurden. Mit der Ausnahme des Clemens von Alexandrien bezeugen vor anderen Hegesipp, Irenäus und Tertullian, daß die Sukzessionenreihen von Anfang an Bischofslisten waren. Denn die Tatsache einer Nachfolge setzt ein konstantes Amt voraus, wobei hier die Entwicklungsstufen des monarchischen Episkopats in seinen einzelnen Funktionen unerörtert bleiben sollen. (Vgl. S. 142, Anm. 1 und D. van den Eynde, Les normes de l'enseignement chrétien, 1933, S. 169. 195f.)

[4]) Vgl. die ausführliche Abhandlung A. v. Harnacks: „Die älteste und im Wortlaut bekannte dogmatische Erklärung eines römischen Bischofs"

Hippolyt die Form der festzustellenden „Wahrheit" jeweils verschieden in Freiheit von dem irgendwie als Maßstab anerkannten Symbol festlegen können.[1]) So sind die Bischöfe die Lehrer der Kirche, bei ihnen liegt die Entscheidung der Streitfragen.[2]) Als im Besitze der apostolischen Tradition liegt ihnen die Leitung der Gläubigen durch die autoritative Interpretation der Heiligen Schrift ob (IV, 32, 1; 26, 5).[3]) Die Bischöfe als die Inhaber des apostolischen Lehramtes stellen die kirchliche Lehre fest. — Doch es möchte scheinen, als sei diese ihre Autorität nicht unbestritten. Neben sie treten die „Presbyter" als eine Traditionsquelle. Soweit sie nicht selbst Bischöfe sind, spielen sie indes nur die Rolle rein persönlicher Gewährsmänner des Irenäus, noch dazu in Einzelfragen, die Gläubigen als Gesamtheit jedoch sind an die Nachfolger der Apostel gewiesen (III, 3, 1, 2; III, 4, 1; IV, 26, 2ff.). Das einer solchen Presbyterwürde zugrunde liegende persönliche Verhältnis der Schülerschaft und des Umgangs mit einem Apostel kann auch bei einem „Nachfolger" zutreffen (Clemens, III, 3, 3; Polycarp III, 3, 4), es erhöht damit dessen Glaubwürdigkeit, ohne jedoch seiner amtlichen Stellung als solcher Förderung zu bringen. Anicet z. B. besaß nicht weniger die Fähigkeit, die apostolische Wahrheit zu lehren als Clemens, bei letzterem oder Polycarp trat nur gegenüber den späten Gnostikern das hohe Alter und die apostolische Herkunft des Episkopats schlagender hervor. Persönlichen Unterricht von den Aposteln empfangen zu haben, konnten

---

(S. B. A. phil. hist. Kl. 1923, S. 51ff.). Die älteren zwei offiziellen Entscheidungen Viktors (189—199) waren Exkommunikationsdekrete und galten den Kirchen der Asia im Passahstreit und dem Führer der dynamistischen Monarchianer, Theodot dem Lederhändler (Euseb. h. e. V, 24, 9; 28, 6). Sie sind uns nicht erhalten.

[1]) Abgesehen davon, daß sie noch zwischen verschiedenen Typen eines Symbols wählen konnten. Vgl. S. 95ff., 130ff., 141; Anm. 1, S. 98.

[2]) III, 4, 1, Harvey II, 15; vgl. Anm. 2, S. 127; 4, S. 130; 4, S. 131.

[3]) IV, 26, 5, Harvey II, 238: „. . . et scripturas nobis sine periculo exponunt, neque Deum blasphemantes, neque patriarchas exhonorantes, neque prophetas contemnentes" (IV, 32, 1 s. Anm. 4, S. 131). Harnack (Über den privaten Gebrauch der Heiligen Schriften i. d. alten Kirche, 1912, S. 38) erklärt die letztere Stelle dahin, daß sie „schlechterdings nicht von einer Beaufsichtigung der Schriftlektüre verstanden werden könne, sonst müßte die Zahl der Bibeln noch so gering gewesen sein, daß man sie bei den Presbytern aufsuchen mußte. Das ist jedoch nicht wahrscheinlich. Nicht an eine Kontrolle der Bibellektüre im einzelnen denkt er [Irenäus], sondern an das große Steuer der richtigen Schriftauslegung, welches nur im Verbande mit den Leitenden der katholisch-apostolischen Kirche, den Presbytern, sicher gegeben ist."

sich nicht wenige Zeitgenossen des Clemens rühmen (III, 3, 3), aber sie wirken nicht in die Zukunft, das kommt nur für den Inhaber des Lehramtes, den Bischof in Frage, zu ihrer Zeit also Clemens. Wenn in Rom die von allerwärts zusammenkommenden Gläubigen die Tradition bewahren, so deshalb, weil Rom wie ein „Mikrokosmos der Kirche"[1]) alle gewissermaßen in sich faßt und so in sich die Einheit der Kirche darstellt. Geschichtlich manifestiert sich diese Eigenschaft Roms, wenn der Bischof Polycarp dort im Mittelpunkt der ganzen Kirche die wahre apostolische Lehre bekennt (III, 3, 4). Die „Kirchen" bezeugen die Wahrheit, sooft sie auch in dieser Funktion erscheinen, immer nur insofern, als sie mit einem Bischof übereinstimmen, der etwa eine Metropolitenstellung einnimmt, wie Polycarp für die Kirchen der Asia,[2]) oder sofern in ihnen die Vorsteher lehren.[3]) Presbyter und einzelne den Aposteln oder deren Schülern nahestehende Christen können nur eine rein persönliche Bürgschaft für die wahre Lehre abgeben. Sowie das persönliche Verhältnis zu demjenigen Bischof, der sich auf sie beruft, für dessen Nachfolger nicht mehr besteht, verschwinden sie als Instanz der Lehrverbürgung.[4]) Wirklich dauernde autoritative und daher unbedingt verpflichtende Quelle der Lehre kann nur der auf rechtlichem Grunde beruhende apostolische Episkopat sein. — Sofern die „Wahrheit" ein Geschenk des Heiligen Geistes an die Kirche ist (III, 24, 1), ist

---

[1]) Ursprünglich von Sohm geprägt, vgl. Seeberg, D. G. I, 3. Aufl., 1922, S. 384 Anm. 1.

[2]) III, 3, 4, Harvey II, 12: καὶ Πολύκαρπος ... ὑπὸ Ἀποστόλων κατασταθεὶς εἰς τὴν Ἀσίαν ἐν τῇ ἐν Σμύρνῃ ἐκκλησίᾳ ἐπίσκοπος ... Μαρτυροῦσιν (d. i. der Lehre Polycarps) τούτοις αἱ κατὰ τὴν Ἀσίαν ἐκκλησίαι πᾶσαι ....

[3]) Wenn K. Müller, Das Charisma veritatis und der Episkopat bei Irenäus in ZNW 1924, S. 218 zu den Kräften, welche die Wahrheit in der Kirche erhalten, und zwar neben der successio der Bischöfe, die „gegenwärtige Gemeinde", d. h. wohl nach seiner Meinung die Gesamtheit der Gläubigen rechnet und dafür den Plur. III, 24, 1 (ed. Harvey, III, 38, 1, Bd. II, 131) anführt: „(fidem) quam perceptam ab Ecclesia custodimus," so ist dagegen zu betonen, daß Irenäus die 1, pers. plur. an einer Anzahl Stellen deutlich anwendet, um sich mit den Bischöfen zusammenzustellen und nicht mit den übrigen Gläubigen, zudem spricht er ja in der ganzen Schrift adv. haer. als berufener Vertreter der apostolischen Wahrheit. Solche Stellen sind z. B. einwandfrei III praef., V praef.; III, 3, 3 setzt „uns" klar in Abhängigkeit von der „Ordnung" und „Reihenfolge" der römischen Bischöfe, und III, 24, 1, auf welche Stelle K. Müller sich beruft, setzt mit großer Wahrscheinlichkeit den Episkopat voraus.

[4]) Hippolyt beruft sich z. B. schon äußerst selten auf sie. Vgl. S. 106.

der Episkopat das Organ κατ' ἐξοχὴν der Wirksamkeit des Geistes.[1]) Mit der Nachfolge im Episkopat haben die betreffenden Presbyterbischöfe das Charisma der Wahrheit empfangen (IV, 26, 2).[2]) Besteht also das Charisma in der Wahrheit selbst, so ist es doch an das Amt, und zwar an das Lehramt gebunden. Wie eng diese Bindung ist, zeigt die Tatsache, daß der Inhaber des ordo praesbyteratus geradezu als Charismatiker erscheint, indem er in Parallele zu den Charismenträgern von 1. Kor. 12, 28 (Aposteln, Propheten und Lehrern) gesetzt wird (IV, 26, 5). Wo diese Charismen sind, d. h. in der Kirche, da ist die Wirksamkeit des Heiligen Geistes, insofern ihr Zweck die Erhaltung der apostolischen Wahrheit ist (III, 24, 1).[3]) Bei den Trägern der Charismen muß man die Wahrheit, den Glauben der Kirche suchen (IV, 26, 5), d. h. bei den apostolischen „Nachfolgern" und daher Inhabern des Lehramtes, den Bischöfen.[4]) Die Kirche als Trägerin der Wahrheit ist die Wirkungsstätte des Heiligen Geistes, aber das charisma veritatis eignet nur dem mit apostolischer Lehrgewalt ausgestatteten Episkopat. Dies alles spricht also meines Erachtens dafür, daß sich bei Irenäus ein bischöfliches „Amtscharisma" findet, wenn man den Begriff

[1]) Auch alle Christen haben den Heiligen Geist IV, 36, 2, dieses Grundprinzip der Urkirche ist also auch bei Irenäus erhalten und ebenso bei Hippolyt. Einen Amtsgeist dürfte Irenäus jedoch an genannter Stelle nicht im Auge haben.

[2]) Vgl. Anm. 1, S. 133 und S. 132f. [3]) Vgl. S. 138.

[4]) III, 3 und vor allem IV, 26, 2, 5. Ich kann der Auslegung K. Müllers von IV, 26, 5, a. a. O., S. 217f. nicht restlos zustimmen, wenn er sagt: „Hier sind die Charismata des Herrn, d. h. nicht die spezielle Geistesbegabung der Apostel usw., sondern die Gnadengaben Gottes, die er durch sie in der Kirche gestiftet hat und die durch die successio bewahrt werden, das sanum et irreprobabile conversationis und das inadulteratum et incorruptibile sermonis." Das Ubi tales (Presbyter mit reinem Wandel und richtiger Lehre) und das ubi ... charismata Domini posita sunt ... ibi discere oportet veritatem ... zeigt allein schon sprachlich, daß die Charismata 1. die Vorbedingung für das Vorhandensein der genannten Eigenschaften sind und 2. daß die Presbyter in Parallele zu den Charismatikern von 1. Kor. 12, 28 gesetzt werden (man beachte: charismata ... apud quos (!) est ea quae est ab Apostolis Ecclesiae successio). — III, 24, 1 wird dann in denselben Charismen von 1. Kor. 12, 28 ein Teil der Wirksamkeit des Heiligen Geistes gesehen, und zumal im dort folgenden Vergleich der Kirche mit einer Mutter wird die Unterscheidung von Lehrenden und Gelehrten gemacht (vgl. III praef.; V praef.), daher muß man auch III, 24, 1 die auf die Lehre gerichtete Wirksamkeit des Geistes in den berufenen Lehrern sich vollziehend denken. Ich möchte also nicht wie K. Müller in IV, 26, 5 die Charismen mit Wandel und Wahrheit identifizieren, so sicher natürlich die Charismen Wahrheit und reinen Wandel im Gefolge haben müssen.

einführen will. Dies „Amtscharisma“ bezieht sich allerdings nur auf die Lehre, jedoch schon bei Hippolyt auch auf das Hohepriestertum und in gewissem Maße auf die Jurisdiktion.[1]) Als Fortsetzung des apostolischen Lehramtes ist das bischöfliche Amt hierarchisch in seinem Verhältnis

[1]) Ich weise auf das meines Erachtens richtige Urteil Beuzarts, a. a. O., S. 161 hin: «... il en résulte que les conducteurs de l'Eglise sont les organes du saint Esprit: l' Idée n'est pas formulée, mais elle est indiquée. Puisque le saint Esprit n'existe que dans l'Eglise, la conclusion correcte est que ceux qui se trouvent à sa tête sont particulièrement inspirés, non comme individus isolés, mais par la nature de leur fonction. Le saint Esprit habitant dans l'Eglise trouve sa plus haute expression chez les évêques conducteurs de l'Eglise.» Harnack, D. G. I, 4. Aufl., S. 402f. drückt sich nicht ganz durchsichtig aus, wenn er sagt: „Also zugleich mit ihrem Amte haben sie [d. h. die Bischöfe] das apostolische Erbe der Wahrheit empfangen, das mithin an dem Amte in objektiver Weise als ein Charisma haftet,“ so daß damit die „Auffassung der dinglichen Übertragung des Charisma veritatis von den Aposteln auf die Bischöfe“ vorlag (a. a. O., S. 402, Anm. 1). Diese Auffassung von der Übertragbarkeit des Charisma heftete sich an das monarchische, „alle Verhältnisse der Gemeinde beherrschende Amt“. Dagegen stellt Harnack S. 403 fest, daß die Bischöfe nach Irenäus nur den locus magisterii apostolorum erhalten hätten, erst Calixt und Hippolyt hätten sich im vollen Sinn als Nachfolger der Apostel bezeichnet und sich daher viel mehr als die Übertragung der Unversehrtheit des Christentums vindiziert. — Ein alle Verhältnisse der Gemeinde umfassender Episkopat muß aber doch notwendig „in vollem Sinne“ schon bei Irenäus die Fortsetzung des apostolischen Amtes sein! Ob allerdings ein „Amtscharisma“ in dem von K. Müller, a. a. O. S. 222 umschriebenen Sinne vorliegt, läßt sich aus den Angaben des Irenäus nicht sicher feststellen (K. Müller, a. a. O. S. 222: „Ein wirkliches Charisma, die Ausrüstung mit dem Heiligen Geist, die mit dem Amt verbunden ist und auf die Weihe zurückgeht...“). 1. Es fehlen jede Äußerungen über die Ordination, die über eine spezifisch bischöfliche Geistesbegabung Auskunft geben könnten. 2. Es fehlt das Hohepriestertum des Bischofs mit der vollen Sündenvergebungsgewalt. An beide Vollmachten ist das bischöfliche Amtscharisma bei Hippolyt und vor allem bei Cyprian gebunden, vgl. K. Müller, K. G. I, 2. Aufl., S. 251. Allerdings ist auch der von K. Müller in „Das Charisma veritatis u. d. Episkopat bei Iren.“ geführte Beweis, daß ein Amtscharisma des Bischofs nicht vorliege (vgl. auch s. Artikel „Kirchenverfassung I“ RGG 2, S. 972), nicht als überzeugend zu erachten, und zwar aus folgenden Gründen: a) K. Müller vermag nicht die einzigartige Stellung der Bischöfe zu erklären. Man sieht nach seiner Beweisführung nicht ein, warum Irenäus in dem Episkopat geradezu das Rückgrat der Kirche als Inhaberin der Wahrheit sieht und immer wieder auf ihn als Bürgen der Lehre hinweist. Man versteht nicht, warum Irenäus, wenn für ihn der Episkopat nur ein Mittel zur Bewahrung der Tradition neben anderen sein soll (so nach K. Müller, a. a. O. S. 219), solchen Wert auf den jeweils einen Nachfolger der Apostel

zu den übrigen Gläubigen (IV, 26, 2; Harvey II, 236): „Quapropter eis qui in Ecclesia sunt, presbyteris obaudire oportet, his qui successionem habent ab Apostolis, sicut ostendimus; qui cum episcopatus successione charisma veritatis certum secundum placitum Patris acceperunt: reliquos vero qui absistunt a principali successione, et quocumque loco colliguntur,[1]) suspectos habere, vel quasi haereticos et malae sententiae... Omnes autem hi deciderunt a veritate... Qui vero exsurgunt contra veritatem, et alteros adhortantur adversus Ecclesiam Dei, remanent apud inferos..." In bezug auf die Lehre ist die Unterordnung unter den die apostolische Wahrheit verbürgenden Episkopat heilsnotwen-

---

in deren Lehramt legt. Es ist bezeichnend, daß Müller in seinen Ausführungen die im locus magisterii beschlossene rechtliche Fundierung des Bischofsamtes völlig außer acht läßt. Damit kommt die Möglichkeit, daß die Presbyter (= collegien) in der ganzen Welt als die Kette der Überlieferungsträger angesehen werden könnten (Müller, a. a. O. S. 221), in Fortfall (vgl. S. 181). b) Gegen ein Amtscharisma spricht zudem nicht, daß die Apostel als Einheit am Anfang des Episkopats stehen (Müller, a. a. O. S. 220), denn dasselbe ist auch bei Hippolyt (Ref. praef. 6) noch der Fall, und doch dürfen wir bei ihm mit guten Gründen ein bischöfliches Amtscharisma annehmen. Man darf sagen, daß Irenäus die Unfehlbarkeit des bischöflichen Lehramtes vertritt (so auch nach H. Koch, Irenäus über den Vorzug der römischen Kirche, Th. St. Kr. 93, 1920f., S. 70, Anm. 1) und damit eine fortgeschrittenere Stufe in der Entwicklung der hierarchischen Ordnung darstellt als Tertullian selbst in seiner katholischen Periode, dem wohl die Glaubensregel, nicht aber der Lehrer als unfehlbar gilt und der die Bischöfe nur als qualifizierte Lehrzeugen betrachtet. Eine wegen bestimmter Funktion an ein besonderes kirchliches Amt gebundene Geistesbegabung, d. h. ein ausgesprochener Amtsgeist ist ihm noch fremd. Das freie Walten des Geistes in charismatischen Personen unabhängig von einem kirchlichen Amt ist ihm von Anfang an Grundsatz (vgl. K. Adam, Der Kirchenbegriff Tertullians, 1907, S. 42—45). So möchte ich doch mit K. Adam, a. a. O. S. 42 einen wesentlicheren Unterschied zwischen Irenäus und Tertullian annehmen, als H. Koch, a. a. O. S. 70 und nochmals unter Hinweis auf K. Müller ZNW, 1924, S. 222 in „Tertullianisches II", Th. St. Kr. 103, 1931, S. 98 Anm. 1 zugestehen möchte.

[1]) Die Lesarten lauten an dieser Stelle teils „colliguntur" (diese stellt Harvey als primär in seinen Text), teils „se colligunt", teils „colligunt". Prof. H. Koch teilte mir mit, er halte die letztere im Hinblick auf Luk. 11, 23 für richtig und verweist als Parallele auf Tertullian, de fuga c. 14: „Sed quomodo colligemus ... ? ... si colligere interdiu non potes, habes noctem ...", und Hippolyt Refut. IX, 12, 20 ed. Wendland, S. 249, 16: ὁ γὰρ παρ' ἑτέρῳ τινὶ συναγόμενος καὶ λεγόμενος Χριστιανος κτλ. Auch die Tatsache, daß Irenäus hier von presbyteri bzw. episcopi handelt, spreche für colligunt, (der Gläubige colligitur, der Bischof colligit).

dig.[1]) Auflehnung gegen den Episkopat bedeutet Abfall von der Wahrheit und daher Verfallensein dem Gericht. Den Bischöfen sind die Kirchen „anvertraut“,[2]) sie sind die Vorsteher in den Kirchen,[3]) aber noch stärker bringt der ordo presbyteratus ihre hierarchische Stellung zum Ausdruck, vergleicht doch Irenäus den Inhaber eines solchen ordo mit Moses und Samuel, die ein „Führeramt“ (ducatus) innehatten oder mit dem Apostolat Pauli (IV, 26, 4). Bei dieser zentralen Bedeutung des hierarchisch-apostolischen Episkopats kann es nicht wundernehmen, wenn die Kirche als lehrende Körperschaft mit dem Episkopat zuweilen identisch erscheint,[4]) dem Episkopat darf man die Rolle der Kirche zuschreiben, wenn sie als Mutter den allein wahren und lebenspendenden Glauben ihren Kindern austeilt und sie gleichsam an ihren Brüsten nährt (III, 24,1; III praef.).[5]) Da die apostolische Lehre auf der Sukzession der Bischöfe ruht, so wird der Episkopat mittelbar geradezu zu einem Zeichen, an dem die Kirche erkennbar wird (IV, 33, 8; Harvey II, 262): „Agnitio vera est Apostolorum doctrina: et antiquus Ecclesiae status in universo mundo: et character corporis Christi secundum successiones episcoporum, quibus illi eam quae in unoquoque loco est Ecclesiam tradiderunt...“[6])

Vergleichen wir nun diesen Episkopat bei Irenäus mit dem bei Hippolyt, so ist zu sagen, daß sie in einem Hauptpunkte übereinstimmen: Ref. praef. 6 ist der Bischof als διάδοχος Inhaber der διδασκαλία und folglich der ἀλήθεια wie bei Irenäus des locus magisterii mit dem charisma veritatis. Volle Gewalt über Sündenvergebung dürfte Irenäus ebensowenig wie Hippolyt (Ref. IV, 12, 20 ff.) dem Bischof zugesprochen haben.[7]) Auch im Wertlegen auf die persönlichen Eigenschaften des Bischofs ist Hippolyt der getreue Schüler des Irenäus gewesen.[8]) Trotz-

[1]) Vgl. Bonwetsch, Theol. d. Iren., S. 124. Auch Seeberg, D. G. I, 3. Aufl., 1922, S. 387 kann nicht umhin, die Unterwerfung unter den Episkopat als Heilsbedingung anzuerkennen, obwohl er „die Kirche noch nicht als das dem Bischof unterstellte Volk“ ansehen will. [2]) Belege s. Anm. 2, S. 181.

[3]) I, 10, 2, Harvey I, 94: τῶν ἐν ταῖς ἐκκλησίαις προεστώτων, lat.: qui praesunt ecclesiis.

[4]) Er sagt ebensowohl „presbyteris obaudire oportet“ (IV, 26, 2) wie „confugere ad Ecclesiam“ (V, 20, 2).

[5]) Ganz beiläufig braucht auch Hippolyt diesen Vergleich der Kirche mit einer Mutter, allerdings ohne Beziehung auf die lehrende Kirche (Seg. Jak. 28; vgl. Anm. 2, S. 49).

[6]) IV, 33, 8, Harvey II, 262, vgl. auch Anm. 4, S. 139. Spikowski stellt den Sinn dieser Sätze sehr richtig heraus (a. a. O. S. 75): „Un épiscopat d'origine apostolique forme donc, pour ainsi dire, la colonne vertébrale du corps mystique du Christ.“ [7]) Vgl. S. 62 ff. [8]) Vgl. S. 69 ff. 135 ff.

dem bietet der Episkopat des Irenäus eine Vorstufe der bei Hippolyt erreichten Entwicklung, so vorsichtig man auch im Aufdecken der Unterschiede sein muß, da Irenäus keinen Anlaß fand, die übrigen Funktionen des Bischofs außer der des Lehrers ins Licht zu stellen. Sicher scheint, daß der Episkopat noch nicht bei Irenäus das „Hohepriestertum" besaß, wie es bei Hippolyt der Fall ist (Ref. praef. 6). Dadurch aber, daß das Bischofsamt bei Hippolyt das ganze apostolische Amt (mit Einschränkung bezüglich der Sündenvergebung) in aller seiner Wirksamkeit fortsetzt und nicht nur wie bei Irenäus das Lehramt umfaßt, ist der Episkopat in höherem Maße zu einem hierarchischen ordo in der Gesamtkirche geworden als es bei Irenäus der Fall ist, wo das bischöfliche Amt noch primär in seiner Zugehörigkeit zur Ortsekklesia gefaßt ist.[1]) Als hierarchischer ordo hat der Episkopat bei Hippolyt seine Vollendung nahezu erreicht.

Wie schon angedeutet wurde,[2]) ist Irenäus Zeuge dafür, daß zu seiner Zeit die in der Anfangszeit des Christentums so bedeutsamen Charismen noch lebendig sind. Er findet das ganz im Einklang mit dem Worte des Paulus 1. Kor. 2, 6 von den „Vollkommenen". Irenäus sieht in ihnen solche, die durch den Geist Gottes prophetische Charismen empfangen haben und daher in allen Sprachen reden, das Verborgene der Menschen offenbaren und die Geheimnisse Gottes erzählen (V, 6, 1).[3]) Obwohl er auch Heilungsgaben in der Kirche von den Zauberkunststücken der Gnosis unterscheidet und sogar von sehr häufigen Totenerweckungen berichtet (II, 31, 2. 3), ist doch die Prophetie das wichtigste unter den Charismen, auch bei Frauen wird sie nicht für unmöglich gehalten.[4]) Als der Sünde gegen den Heiligen Geist schuldig (Matth. 12, 31)

---

[1]) Vgl. S. 141ff.

[2]) Vgl. S. 179f. Von dem mit dem Amt verbundenen Charisma veritatis wird hier natürlich abgesehen.

[3]) Neben 1. Kor. 2, 6, ist hier offenbar 1. Kor. 14, 25 Vorbild: V, 6, 1, Harvey II, 333: „Propter quod et Apostolus ait: Sapientiam loquimur inter perfectos" (1. Kor. 2, 6); „perfectos dicens eos qui perceperunt spiritum Dei, quemadmodum et ipse loquebatur. Καθὼς καὶ πολλῶν ἀκούομεν ἀδελφῶν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ, προφητικὰ χαρίσματα ἐχόντων, καὶ παντοδαπαῖς λαλούντων διὰ τοῦ πνεύματος γλώσσαις, καὶ τὰ κρύφια τῶν ἀνθρώπων εἰς φανερὸν ἀγόντων ἐπὶ τῷ συμφέροντι, καὶ τὰ μυστήρια τοῦ Θεοῦ ἐκδιηγουμένων quos et spiritales Apostolus vocat; secundum participationem Spiritus exsistentes spiritales."

[4]) In I, 13, 4 wird von den zu dem Gnostiker Markus zeitweise übergegangenen Frauen gesagt, daß sie die ihnen von Markus aufgedrängte Prophetie zurückwiesen in dem Bewußtsein, daß die Prophetie nur von Gott zu den von ihm ausersehenen Zeiten verliehen werden könne. Vgl. auch die unbefangene Zitierung von 1. Kor. 11, 5 in III, 11, 9; vgl. folgende Anm.

verurteilt Irenäus diejenigen, welche in ihrer Polemik gegen die montanistische Prophetie so weit gehen, mit dem prophetischen Geist zusammen auch das vierte Evangelium als das des Parakleten aus der Kirche zu verbannen.[1]) Ebenso wie gegen die radikalen Gegner der Prophetie verwahrt er sich aber auch gegen gnostische Pseudoprophetie.[2]) Für ihn ist also das Charisma, speziell das der Prophetie noch eine normale Erscheinung in der Kirche, die Betätigung des Geistes im freien Charisma ist in seinen Augen noch nicht durch die montanistische Bewegung diskreditiert, nimmt er doch weder für noch gegen letztere Stellung.[3]) Das ist ein großer Unterschied gegenüber Hippolyt, der die Zeit der Prophetie für abgeschlossen hält und die montanistische Prophetie verächtlich macht,[4]) während die Heilungsgaben in der Kirchenordnung nur eine untergeordnete Rolle spielen.[5]) Aber die Charismen spielten

---

[1]) III, 11, 9 Harvey II, 51: „Alii vero ut donum Spiritus frustrentur, quod in novissimis temporibus secundum placitum Patris effusum est in humanum genus, illam speciem non admittunt, quae est secundum Johannis Evangelium, in qua Paracletum se missurum Dominus promisit; sed simul et Evangelium, et propheticum repellunt Spiritum. Infelices vere, qui pseudoprophetae (nach Schwartz, Tod der Söhne Zebedäi, S. 30 ist „pseudoprophetas“ zu lesen) quidem esse volunt, prophetiae vero gratiam repellunt ab Ecclesia: ...datur autem intelligi, quod hujusmodi neque Apostolum Paulum recipiant. In ea enim Epistola quae est ad Corinthios, de propheticis charismatibus diligenter locutus est, et scit viros et mulieres in Ecclesia prophetantes. Per haec igitur omnia peccantes in Spiritum Dei, in irremissibile incidunt peccatum.“ Epiphanius nannte die Gegner des 4. Evangeliums und der Apok. später „Aloger“ (Pan. haer. 51).

[2]) In den Pseudopropheten IV, 33, 6 möchte ich gnostische Prophetie der Häresie des Markus annehmen (I, 13, 3f.), sie für Montanisten zu halten sind im Text keine Anhaltspunkte gegeben.

[3]) Über das Verhältnis des Irenäus zum Montanismus vgl. insbes. Spikowski, a. a. O. S. 52ff. Es ist zu beachten, daß selbst der Gegner der Montanisten bei Eusebius h. e. V, 17, 4 nicht die Prophetie an sich bekämpft, sondern nur die Art der montanistischen Prophetie und sogar überzeugt ist δεῖν γὰρ εἶναι τὸ προφητικὸν χάρισμα ἐν πάσῃ τῇ ἐκκλησίᾳ μεχρὶ τῆς τελείας παρουσίας ὁ ἀπόστολος ἀξιοῖ (Gr. chr. Schr. Euseb., II, 1, 1903, S. 4). Der Schreiber verlangt, daß die Montanisten ihre prophetische διαδοχή nach Montanus und seinen Prophetinnen nachweisen sollen. Noch Cyprian rühmt sich nach Abweisung der montanistischen Prophetie durch die Kirche einer größeren Zahl von Visionen, Offenbarungen und Träumen als selbst Tertullian. H. Koch, Cyprianische Untersuchungen, 1926, S. 323, Anm. 1 sieht in solchen Zeugnissen den gleichen Ausdruck naiv-persönlicher Religiosität bei Heiden und Christen in der damaligen Zeit.

[4]) Vgl. S. 122ff.

[5]) Über Heilungsgaben in Hippolyts Kirchenordnung vgl. S. 177f.

offenbar auch zur Zeit des Irenäus keine bedeutende Rolle mehr, zum mindesten bestand in ihnen keine Konkurrenz für den Episkopat, denn nirgends fällt ihnen ein Anteil an der Leitung der Kirche oder an der Erhaltung der reinen Lehre zu. Eher darf man eine gewisse Zurücksetzung der Charismen gegenüber dem Amt darin sehen, daß Irenäus wie Paulus 1. Kor. 12, 31; 13 über die Prophetengabe und alle übrigen Charismen die Gabe der Liebe stellt (IV, 33, 8), welche im Verzicht auf alle schismatischen Gelüste nur die Einheit der Kirche, des Leibes Christi im Auge hat (IV, 33, 7), sich damit aber tatsächlich im Gehorsam gegen die Bischöfe bewährt (IV, 33, 8).[1])

Dieses Geschenk der Gottesliebe hat noch eine weitere Wirkung: das Martyrium. In den Märtyrern besteht der Ruhm der Kirche, denn die Gnostiker können keine oder doch nur verschwindend wenige aufweisen (IV, 33, 9), ja sie versteigen sich sogar dazu, die Märtyrer zu verachten, welche die Passion Christi noch einmal an sich tragen (III, 18, 5).[2]) Steht die Liebe über allen Charismen, dann auch das Martyrium, denn wegen ihrer Liebe zu Gott nehmen die Märtyrer Leiden und Tod auf sich. Im Märtyrer, der den Tod verachtet, gibt die Kraft des Geistes den stärksten Beweis für die Überwältigung der Schwäche des Fleisches in demjenigen Menschen, der den Heiligen Geist empfangen hat (V, 9, 2). Rühmend wird der Märtyrerbischöfe Telesphorus von Rom und Polycarp Erwähnung getan (III, 3, 3. 4). Der Märtyrer verdunkelt bei Irenäus schon die alten Charismenträger, und nur die gerade friedlichen Zeiten der Kirche lassen das Martyrium so wenig in den Gesichtskreis des Irenäus treten. Die rechtliche Stellung der Märtyrer in der Kirche wird darum auch nicht berücksichtigt. Mit dem Beginn neuer Verfolgung hat dann Hippolyt wie seine zeitgenössische Christenheit den Ruhm des Märtyrers wieder in helles Licht gestellt. Von anderen Personen, die bei Hippolyt eine Ehrenstellung in der Kirche einnehmen, wie Jungfrauen und Lehrern, berichtet Irenäus nichts.

---

[1]) Ich zitiere nur den Schlußsatz von IV, 33, 8, Harvey II, 263: Nachdem Irenäus die Gläubigen an die Bischöfe als die rechten Exegeten der Heiligen Schriften verwiesen hat, fährt er fort: „et praecipium dilectionis munus, quod est pretiosius quam agnitio, gloriosius autem quam prophetia, omnibus autem reliquis charismatibus supereminens“ (IV, 33, 7; vgl. Anm. 5, S. 139).

[2]) III, 18, 5, Harvey II, 99: „... ad tantam temeritatem progressi sunt quidam, ut etiam Martyres spernant, et vituperent eos qui propter domini confessionem occiduntur, et sustinent omnia a Domino praedicta, et secundum hoc conantur vestigia assequi passionis Domini, passibilis Martyres facti...“

SECHSTES KAPITEL

Die Kirche in der Verfolgung und Vollendung

Ist in den vorangegangenen Kapiteln das Verhältnis der Kirche zur Welt schon mehrmals mitbehandelt worden, vor allem in dem Kapitel über die Kirche als Versammlung der Heiligen, so soll es das Ziel des folgenden Kapitels sein, dies Verhältnis als offene, unverhüllte Feindschaft aufzuzeigen, welche in der Verfolgung der Kirche durch die Welt zum Ausdruck kommt. Es ist in diesem Verhältnis selbst begründet, daß die Kirche an dieser Seite ihrer Existenz ins Licht der Eschatologie tritt, Hippolyt kann hier gar nicht anders als die christliche Hoffnung in Rechnung stellen, der dann sein eigenes außerordentlich lebhaftes eschatologisches Interesse entgegenkommt.[1]) Denn indem Kirche und Welt zueinander in Beziehung treten, bricht ihr innerstes Wesen auf, das seine Motivierung aus Tiefen empfängt, welche über den Bereich des Anschaulichen und Vorhandenen hinausgehen. Hier enthüllt sich daher ein Dualismus, dessen Lösung nur in einem alles Zeitliche und Diesseitige aufhebenden Ereignis liegen kann. Antichrist und Reich Gottes müssen notwendigerweise diesem Dualismus seine letzte Steigerung und zugleich Aufhebung bringen.[2])

---

[1]) Ein beträchtlicher Teil des Hippolytischen Schrifttums beschäftigt sich mit der Exegese eschatologischer biblischer Schriften, z. B. de antichristo; Komm. z. Dan.; der Komm. z. Apok.; die Auslegungen der synoptischen Apok.: Mark. 13 bis Matth. 24, 25 (z. B. Cap. adv. Caium 5f.; Fragm. z. Matth.; Komm. z. Dan. Buch IV). Außerdem hat er in seiner Schrift über das „Evangelium und die Apokalypse des Johannes“, sowie in den Cap. adv. Caium die Apokalypse verteidigt.

[2]) Es ist selbstverständlich, daß Welt, Staat, Antichrist wie die Eschatologie überhaupt in diesem Kapitel nur so weit Berücksichtigung finden, als es für eine Darstellung des Kirchenbegriffs in Frage kommt.

1. Die gott- und kirchenfeindlichen Mächte

Dem Ort der Handlung im Komm. z. Dan. entsprechend wird die Welt, der κόσμος mit Babylon verglichen. Babylon ist der Kosmos (Komm. z. Dan. I, 14, 5; III, 31, 2; II, 27, 9 ist er mit der Ebene Deeira im Lande Babylon verglichen) als Schauplatz des Wirkens gottfeindlicher Mächte. Deeira ist die Ebene, in der Nabuchodonosor das goldene Bild aufstellt (Komm. z. Dan. II, 27, 9—11), damit es der gotteslästerlichen Selbstanbetung des Herrschers diene. Der Kosmos ist die Stätte des Götzendienstes und dieser selbst ist τὰ τοῦ διαβόλου τεχνάσματα (II, 27, 11). Im Kosmos vollführen die beiden Völker, die der Kirche nachstellen, ihr Treiben, so wird er der αἰὼν οὗτος, zu dem die Herrschaft der in den beiden Presbytern abgebildeten ungerechten Herrscher und Richter gehört (Komm. z. Dan. I, 14, 5. 6). Sie müssen notwendig Feinde und Verderber der Kirche sein, da sie dem Obersten dieses Äons verknechtet sind (Komm. z. Dan. I, 15, 3).[1] Angestachelt von dem in ihnen wirkenden Satan suchen sie gegen die Kirche Verfolgung und Trübsal zu erregen (a. a. O. I, 15, 4). Der Kosmos ist also immer der αἰὼν οὗτος, das Herrschaftsgebiet der dämonischen, widergöttlichen Macht.[2]

Diese Betrachtung der Welt gilt auch für ihre konkrete Form, mit der die Kirche zur Zeit Hippolyts in Beziehung trat, für den römischen Staat. Er ist geradezu eine Manifestation des Satans (Komm. z. Dan. IV, 9, 2): ἡ βασιλεία ἡ νῦν ... ἥτις κρατεῖ κατ' ἐνέργειαν τοῦ σατανᾶ, daher bezieht Hippolyt 2. Thess. 2, 9 auf ihn, während die Stelle ursprünglich auf den Antichrist geht. Das Römerreich wird mit dem vierten Tier in Daniels Traum (Dan. 7, 7ff.; de ant. 25; Komm. z. Dan. IV, 8) sowie mit dem Tiere aus dem Meere (Apok. 13, 3) verglichen, ausdrücklich wird die Übereinstimmung zwischen Römerreich und Reich des Antichrist in Gestalt der zwei Tiere Apok. 13, zwischen dem Gesetz des Augustus und dem des Antichrist betont (de ant. 49). Denn beider Gesetz hat denselben Inhalt: den Kaiserkultus. Beide sind daher wegen der Forderung des Opfers mit Antiochus Epiphanes zu vergleichen (de

---

[1]) Komm. z. Dan. I, 15, 3 (Gr. chr. Schr. Hipp. I, S. 25, 5): οἱ γὰρ ἐπίβουλοι καὶ φθοραῖς τῆς ἐκκλησίας γενόμενοι πῶς δύνανται δίκαια κρίνειν ἢ καθαρᾷ καρδίᾳ ἀναβλέπειν εἰς τὸν οὐρανόν, τῷ ἄρχοντι τοῦ αἰῶνος τούτου δεδουλωμένοι.

[2]) Dieser Sachverhalt wurde schon früher herausgestellt, indem nämlich das Sein der Gläubigen in der Welt die Gefahr des Falles einschließt und den Imperativ zum Wachen nötig macht (vgl. S. 50).

ant. 49). Nabuchodonosor verordnet den Bilderdienst „wie ein großer Teufel“ (Komm. z. Dan. II, 19, 3); richtete Nabuchodonosor in Babylon damals nur ein Bild auf, so tut der „Betrüger“ (Komm. z. Dan. IV, 49, 5—7 auch Bezeichnung des Antichrist!) dies „jetzt“, zur Zeit des Hippolyt, vielfach, in der Forderung des Kaiserkultus zeigt sich die dämonische Besessenheit des Kaisers. Sehr ungünstig für die Beurteilung des Römerreiches durch Hippolyt ist die durch den antichristlichen Charakter des Reiches gerechtfertigte Deutung der Zahl des Tieres (Apok. 13, 17. 18), der Zahl 666 auf Lateinos als Name des Antichrist, obgleich Hippolyt keine Sicherheit hierfür in Anspruch nimmt (de ant. 50). Zwar gesteht er im Anschluß an das Wort Christi Matth. 22, 21: „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist...“, an Röm. 13 und 1. Petr. 2 dem Staat ein gewisses Recht auf Gehorsam, hinsichtlich der sittlichen Lebensführung auch ein ziviles Recht zu, aber in Röm. 13 verlangt z. B. Paulus nicht, daß wir „unsern Glauben und das von Gott Befohlene“ verleugnen, in das spezifisch religiöse Leben hat der Staat nicht „einzugreifen“ (Komm. z. Dan. III, 22, 1; 23, 1—3). Auch ist der römische Staat nicht identisch mit dem Antichrist, die Endzeit selbst hat noch nicht begonnen, wie sich aus der synoptischen Apokalypse Matth. 24 — Mark. 13 (Komm. z. Dan. IV, 17, 18) und aus 2. Thess. 2, 1—12 (a. a. O. IV, 21, 2—3; de ant. 63) ergibt. Der Erscheinung des Antichrist muß die Auflösung des Römischen Reiches vorangehen, die erst in dreihundert Jahren zu erwarten ist, denn fünfhundert Jahre sind dem Römerreich gegeben (Komm. z. Dan. IV, 24, 7), dann allerdings wird er sich aus ihm erheben (a. a. O. IV, 5, 2. 3; 14, 1). Das Reich ist nicht der ἀντικείμενος, sondern τὸ κατέχον (de ant. 63, Komm. z. Dan. IV, 21, 2. 3 zu 2. Thess. 2). Der eschatologischen Erwartung ist damit zwar die schärfste politische Spitze genommen, aber das Urteil über das satanische Wesen des Reiches bleibt unberührt, denn im Kaiserkultus setzt es sich in unversöhnlichen Gegensatz zu Gott. Reich und Christentum (bzw. Kirche) stehen in rivalisierendem Parallelismus zueinander. Es fällt Hippolyt auf, daß Daniel nur die dem Römerreiche vorausgehenden Reiche mit bestimmten Tieren vergleicht, dagegen das vierte Tier nicht benennt, dem das Römerreich entspricht. Die Frage nach der Ursache hiervon führt Hippolyt auf einen Unterschied zwischen dem Römischen Reiche und den früheren Reichen: Babylonier, Perser und Hellenen waren nationale Einheiten, aber das jetzt herrschende Tier ist keine Nation, sondern aus allen Sprachen und aus allen Geschlechtern der Menschen sammelt es sich und bereitet sich zu einer Schar der Krieger, die zwar Römer genannt werden, jedoch

nicht alle aus einem Lande (Komm. z. Dan. IV, 8, 1—7). Im 42. Jahre des Augustus wurde der Herr geboren, seitdem erreichte das Römische Reich seine Blüte. Durch die Apostel berief der Herr „alle Nationen und alle Zungen zu einem gläubigen Volk der Christen, die den Namen des Herrn und ihren ‚neuen Namen' (Apok. 2, 17) im Herzen tragen". Dies Volk der Christen wurde auf dieselbe Weise nachgeahmt von dem Reich, welches jetzt gemäß der Wirksamkeit des Satans herrscht (2. Thess.2,9), indem es aus allen Nationen die Edlen sammelt, sie Römer nennt und sich zum Kampfe rüstet. „Und deshalb geschah die erste Ausschreibung bei Augustus, als der Herr in Bethlehem geboren wurde, damit die in der Welt lebenden Menschen dem irdischen König angeschrieben Römer genannt werden, aber die dem himmlischen König Glaubenden Christen genannt werden, den Sieg über den Tod an der Stirn tragend" (Komm. z. Dan. IV, 9).[1]) Reich und Kirche, denn sie ist ohne Zweifel mit dem „Volk gläubiger Christen" gemeint, gleichen sich darin, daß sie übernationale Größen sind, wie Hippolyt stark betont. Das übernationale Volk der Christen wird durch den Herrn und die Apostel berufen, das übernationale Römerreich aber durch die Nachahmung des Teufels. Die zeitlichen Berührungspunkte von Christentum und Reich sind die Geburt Christi und das Schätzungsgebot des Augustus. Seit der Geburt Christi wachsen Kirche und Römerreich, und im Schätzungsgebot tritt der Unterschied zwischen ihnen zutage. Während der übernationale Charakter des Reiches nur dazu dient, damit alle irdische Macht in der Hand eines irdischen Königs vereinigt werde, wird die übernationale Einheit der Christen das Volk eines himmlischen Königs. „Römer" wird ebensosehr ein Begriff widergöttlichen Inhalts wie „Kosmos". Das Reich gehört zum Kosmos und ist Teufelswerk, die Kirche ist vom Reich ge-

[1]) Komm. z. Dan. IV, 9, 3 in altslawischem Text. Komm. z. Dan. IV, 9: ...ἐπειδὴ γὰρ ἐν τῷ τεσσαρακοστῷ δευτέρῳ ἔτει ἐπὶ Αὐγούστου καίσαρος γεγέννηται ὁ κύριος, ἀφ' οὗπερ ἤκμασεν τὸ τῶν ῾Ρωμαίων βασίλειον, διὰ δὲ τῶν ἀποστόλων ὁ κύριος προσεκαλέσατο πάντα τὰ ἔθνη καὶ πάσας τὰς γλώσσας καὶ ἐποίησεν ἔθνος πιστῶν Χριστιανῶν τὸ κύριον καὶ „καινὸν ὄνομα" (Apok. 2) ἐν καρδίᾳ βασταζόντων· τῷ αὐτῷ τρόπῳ ἀντεμιμήσατο ἡ βασιλεία ἡ νῦν ... ἥτις κρατεῖ „κατ' ἐνέργειαν τοῦ σατανᾶ" (II. Thess. 29), ὁμοίως δὲ καὶ αὕτη ἐκ πάντων τῶν ἐθνῶν συλλέγουσα τοὺς γενναιοτάτους καταρτίζει εἰς πόλεμον, ῾Ρωμαίους τούτους ἀποκαλοῦσα. καὶ διὰ τοῦτο καὶ πρώτη ἀπογραφὴ ἐγένετο ἐπὶ Αὐγούστου, ἡνίκα ὁ κύριος ἐν Βηθλεὲμ ἐγεννήθη, ἵνα οἱ τοῦ κόσμου τούτου ἄνθρωποι ἐπιγείῳ βασιλεῖ ἀπογραφόμενοι ῾Ρωμαῖοι κληθῶσιν, οἱ δὲ τῷ ἐπουρανίῳ βασιλεῖ πιστεύοντες χριστιανοὶ ὀνομασθῶσιν, τὸ τρόπαιον τὸ κατὰ τοῦ θανάτου ἐπὶ μετώπῳ βαστάζοντες (Gr. chr. Schr. Hipp. I, 1, S. 206, 10).

schieden und steht im Gegensatz zu ihm. Damit ist der weltweite Abstand von der Beurteilung des Verhältnisses zwischen Christentum und Reich durch Melito von Sardes (Euseb. h. e. IV, 26, 7 ff.) deutlich. Hatte nach dessen optimistischer Ansicht das Eintreten des Christentums in das Reich ein harmonisches Miteinanderaufblühen ergeben,[1]) so ist das Aufblühen des Römischen Reiches für Hippolyt ebenso eine satanische und gegensätzliche Entsprechung wie der Antichrist diejenige des Christus.

Dem strengen Urteil über das Reich entspricht ein eben solches über seine Hauptstadt Rom. Auch sie erscheint unter dem Namen Babylon ebenso wie der Kosmos, ihr satanisches Wesen ist dadurch bestimmt.[2]) Das Bild Roms und seines Schicksals, d. h. des ihm bestimmten Gerichtes gestaltet sich ganz nach den prophetischen Aussprüchen Jes. 47, 1—15 (de ant. 34. 35) und Apok. 17, 1—18; 18, 1—24 (de ant. 36—42). Hippolyt betrachtet diese Deutung als für jeden Leser so einsichtig, daß er ohne nähere Erklärung die genannten Schriftabschnitte anführt (de ant. 34—42).

Aus der Auflösung des Römerreiches wird sich der Antichrist erheben (Komm. z. Dan. IV, 5, 2. 3; 14, 1; Cap. adv. Caium 6),[3]) das βδέλυγμα ἐρημώσεως, der Sohn des Teufels nach der „Kraft des Satans" (Komm. z. Dan. IV, 49, 3 ff. zu 2. Thess. 2, 3. 9), der θεομάχος (de ant. 15). Er tritt die Erbschaft des Römerreiches in der Weltherrschaft an. Das gegen die Kirche gerichtete Handeln des Antichrist (πρᾶξις, de ant. 54)[4]) hat zwei Ziele: 1. die Sammlung des jüdischen Volkes und 2. die Verfolgung der Heiligen.

1. Der Antichrist wird in jeder Hinsicht als Gegenbild des Christus erscheinen (de ant. 6). Dazu gehört, daß er, obwohl unecht, die gleichen

---

[1]) Melito spricht bekanntlich von der „Milchschwesterschaft des Kaiserreichs und Christentums". Nach ihm hat die Welt zwei gleichzeitig erschienene Heilbringer, den Augustus und den Christus (vgl. A. Harnack, Reden und Aufsätze, 1904, I, S. 299 ff.: „Als die Zeit erfüllet war", S. 305, u. ders., Mission und Ausbreitung des Christentums, 2. Aufl., I, S. 255 f.).

[2]) Es ist nicht angängig, aus der Benennung einmal Roms, zum anderen des Kosmos mit „Babylon" einen Widerspruch zu folgern, denn in de ant. 29—42 ist diese Identifizierung Roms mit Babylon durch die Zitierung von Apok. 17 vorausgesetzt. Auch darf man Komm. z. Dan. II, 27, 9 Rom unter der μεγάλη πόλις vermuten. Babylon bezeichnet eben den Ort antichristlichen Tuns, handele es sich nun um die Welt oder die Stadt Rom.

[3]) Cap. adv. Caium 6, Gr. chr. Schr. Hipp. I, 2, S. 245, 34 f.

[4]) De ant. 54, a. a. O. S. 36, 5.

Züge wie jener aufweist. Wie Christus völkisch aus Juda, also aus Israel stammte, so der Antichrist aus dem Stamme Dan (de ant. 14, 15). Wie der Heiland die zerstreuten Schafe sammelte, so wird der Antichrist das zerstreute Volk der Juden zu sich rufen (de ant. 6),[1]) er eignet sich die Juden wie seine eigenen Kinder zu (de ant. 54). Er verheißt ihnen die Rückgabe ihres Landes und wird ihr Königreich mit Jerusalem und Tempel wieder aufrichten (Komm. z. Dan. IV, 49, 5—7; 50, 3; de ant. 54; cap. adv. Caium 2).[2]) Er wird sich von ihnen als Gott anbeten lassen (de ant. 54, Komm. z. Dan. IV, 49, 5). Jerusalem gleicht der Witwe Luk. 18, 2—5, die zu dem ungerechten Richter, d. h. dem Antichrist kommt, um bei ihm, einem sterblichen Menschen Recht zu suchen gegen Jesus Christus, in dem es nicht den Heiland, sondern einen Widersacher sieht (de ant. 56. 57).[3]) Im Antichrist werden die Juden den Christus vermuten, während er doch ein Verführer ist (πλάνος), einem Irrtum (πλάνη) werden sie daher zum Opfer fallen (Komm. z. Dan. IV, 49, 5—7). Die Juden werden den Antichrist zur Verfolgung der Heiligen anstiften und sich selbst haßerfüllt an der letzten Verfolgung beteiligen (de ant. 56. 58). Die dämonische Bestimmtheit Jerusalems geht auch daraus hervor, daß Hippolyt die in der Zerstörung Jerusalems erfüllte Weissagung (Jes. 1; 7, 8) heranzieht, um die Weissagung von der künftigen Zerstörung Roms als vertrauenswürdig erscheinen zu lassen (de ant. 30—33). Rom und Jerusalem sind beide Stätten unbeschränkter Herrschaft des Antichrist, daher stellen ihre beiden Völker nebst falschen Christen der Kirche nach (Komm. z. Dan. I, 14, 6; 21, 2; 29, 1 u. ö.). Wie die beiden Völker, so gehören die beiden Städte zu diesem Äon.

2. Das zweite Ziel des Antichrist ist die Verfolgung und Vernichtung der Heiligen und damit der Kirche. Wir haben bemerkt, daß sein Erscheinen nur der in einer Person gesammelte Ausdruck eines schon vorher vorhandenen Tatbestandes ist; denn sofern es Kosmos, Römisches Reich, Römer als οἱ τοῦ κόσμου τούτου ἄνθρωποι gibt, ist eine Machtsphäre des Satans vorhanden, daher wird es Hippolyt so schwer, Römisches Reich und Antichrist auseinanderzuhalten. Die Christen sind dem Kosmos entnommen, insofern seine dämonische Bestimmtheit nicht mehr die ihre ist, sie dienen nicht wie die Römer einem irdischen, sondern

---

[1]) De ant. 6, a. a. O. S. 8, 8—10.

[2]) Cap. adv. Caium 2, a. a. O. S. 243, 15—18.

[3]) Vgl. zu de ant. 57 auch das dem Evangelien-Kommentar des Bar-Salibi (gest. 1171) angehörige Fragment (Achelis, Hippolytstudien, T. U. 16, 4, S. 80). In ihm sucht die jüdische Gemeinde Recht gegen die Kirche.

einem himmlischen König. Aber weil sie dem Kosmos nur noch räumlich angehören, sind sie der Gegenstand seines Hasses geworden. Der Tod wartet ihrer, aber während ihre Feinde sich noch zum Kampfe rüsten, tragen sie schon den Sieg über den Tod an der Stirn (Komm. z. Dan. IV, 9, 3). Ist das Römische Reich in seiner Forderung des Kaiserkultes eine antichristliche Macht (de ant. 49), so kann sich die von ihm notwendig ausgehende Verfolgung nur nach dem Grade ihrer Heftigkeit von der zukünftigen des Antichrist unterscheiden, die kaum zu ertragen sein wird. Der Bestand des Kosmos neben der Kirche setzt zu aller Zeit Verfolgung voraus. So kann Hippolyt die Verfolgung der Zukunft unmittelbar neben die der Gegenwart stellen.[1]) Daher entlehnt Hippolyts Gemälde der Endzeit die Farben aus der gegenwärtigen Drangsal;[2]) auf Grund dessen, was die Christen jetzt erfahren, bildet er seine Vorstellung von dem, was ihnen in Zukunft bevorsteht (Komm. z. Dan. IV, 51).

2. *Die Kirche in der Verfolgung*

Wo Hippolyt das Verhältnis der Kirche zur Welt am ausführlichsten behandelt, bedient er sich wie so oft der Bilder. Zunächst seien einige Bilder hierher gestellt, welche dieses Verhältnis als gegensätzlich, jedoch ohne ausgesprochene Bezugnahme auf die Verfolgung erörtern. Wie ein Schiff, das das Meer durchfährt, jedoch Spuren und Pfade nicht zurückläßt, so läßt die Kirche, die in der Welt ihr Dasein hat, ihre Hoffnung nicht auf der Erde, da ihr Leben im Himmel ist (Gr. Fragm. 23. 24 z. Prov. 30, 19).[3]) Gegenstand ihrer Hoffnung ist Christus (Gr. Fragm. 54

---

[1]) Nachdem er de ant. 58 eben noch im Anschluß an Jes. 18, 1f. die Verfolgung des Antichrist betrachtet hat, fährt er de ant. 59 (Gr. chr. Schr. Hipp. I, 2, S. 39, 10ff.) fort: „Aber wir, die wir auf den Sohn Gottes hoffen, werden verfolgt, zertreten von den ungläubigen bösen Menschen ...“ Verfolgungen zur Zeit Hippolyts ereigneten sich in den Jahren 197 und 202.

[2]) Schilderungen der Verfolgung an Hand des Komm. z. Dan. und de ant. geben Neumann, Hippolytus von Rom..., 1902, S. 39—44. 65. 85. 89ff. und Bonwetsch, Stud. z. d. Komm. Hipp. ..., T. U. 16, 2, S. 69—73. 82—85.

[3]) Gr. Fragm. 23 z. Prov. 30, 19, Gr. chr. Schr. Hipp. I, 2, S. 165: καθὼς γὰρ ναῦς διαπλέουσα ἐν τῷ πελάγει, ἴχνη καὶ ὁδοὺς οὐ καταλέιπει, οὕτως οὐδὲ ἡ ἐκκλησία, ἐν κόσμῳ πολιτευομένη ὡς ἐν πελάγει, καταλείπει τὴν ἰδίαν ἐλπίδα ἐπὶ τῆς γῆς, ἔχουσα τὴν ζωὴν ἀποκειμένην ἐν τοῖς οὐρανοῖς· ἧ ἐπὶ βραχὺ παρελθούσης, οὐκ ἔστιν ἰχνηλατῆσαι τὴν δίοδον. Gr. Fragm. 24 z. Prov. 30, 19 a. a. O.: Τῆς ἐκκλησίας τῆς μὴ καταλιμπανούσης ἐν κόσμῳ τὴν ἐλπίδα, τῆς τὰ πάντα φερούσης.

z. Prov.).[1]) Die Kirche lebt in der Welt, aber dennoch ist sie so wenig mit dem Kosmos verknüpft, wie das Schiff auf dem Meere keinerlei Spuren seines Weges hinterläßt. Wie das Schiff über die Oberfläche des Meeres, fast möchte man in diesem Bilde sagen: dahinschwebt, so steht die Kirche gleichsam am äußersten Rande des Kosmos, der γῆ.[2]) Fremd der Welt, als ein Wesen anderer Welten zieht sie über die Erde hin. Denn das Schiff ist in diesem Bilde in voller Fahrt, es eilt seinem Ziele zu, so geht auch die „Hoffnung" der Kirche hinauf in den Himmel, wo Christus, ihr „Leben" ist. Die Kirche „lebt" also schon im Himmel, ihr Sein ist himmlischer Art, obwohl sie äußerlich noch ἐν κόσμῳ ist. Das Bild ist eine schöne Darstellung dessen, was der bekannte Begriff ecclesia peregrinans aussagt. Diese Vorstellung vom weltentrückten Sein der Kirche läßt Hippolyt im Vergleich der Kirche mit dem Wagen Pharaos sagen, daß die Apostel, als Rosse angeschirrt an die Kirche, den Wagen der Kirche führen „auf den Stufen des Himmels" (Komm. z. Hohenl. VIII, 2). Durch diese ihre Welterhabenheit gewinnt die Kirche eine unerschütterliche Sicherheit ihrer Existenz in der Welt. Daher kann sie den in der Welt bedrohten Gläubigen eine sichere Zuflucht gewähren. Zwar wie die Brandung des Meeres gegen die Küste tobt, so bestürmt die Welt die gläubigen Heiden mit Versuchungen, aber dadurch werden sie nur angetrieben, zu den in der Welt verstreuten Kirchen als Häfen zu fliehen (Seg. Jak. 20).[3]) Auch hier fällt auf, daß die Kirche gleichsam am Rande der Welt steht, wie der Hafen am Meer liegt. Wer an ihr teilgewinnt, hat die Welt verlassen, ist ausgegangen aus ihr (Seg. Mos. 17, 3) und hat so Rettung, Zuflucht und Sicherheit erlangt. Dieselbe Bedeutung der Kirche liegt vor bei einer anderen Allegorie derselben Genesisstelle (Gen. 49, 13), nur daß hier die Struktur des Bildes sich etwas geändert hat: Diese Segnung bezieht sich „auf die jetzt Glaubenden nach (ihrer) Herkunft. Die Bucht für die Schiffe und der „Hafen" ist der Herr. Und das „Boot" sind die Kirchen, die, versucht durch Kränkungen und Beunruhigungen der fremden Geister dieser Welt, sich wenden zum Herrn, wie man an einem stillen Landeplatz anlegt" (Seg. Mos.

---

[1]) Gr. Fragm. 54 z. Prov. 30, 17—31 a. a. O. S. 176f.: τῆς ἐκκλησίας ... ὡς ἐν πελάγει, ... τῇ εἰς Χριστὸν ἐλπίδι ...

[2]) Kosmos = γῆ ist hier zunächst als Gesamtheit alles Irdischen zu verstehen, doch ist der gottfeindliche Sinn der Welt auch hier in der Fremdheit der Kirche angedeutet.

[3]) Seg. Jak. 20 z. Gen. 49, 13, vgl. S. 29.

17, 2).[1]) Wie in Fragm. 23 z. Prov. hat die Kirche, mit einem Schiff verglichen, als Ziel Christus, bei dem sie aller Unsicherheit und Drangsal entnommen ist. Auch hier wird die Welt als „fremd“ empfunden („fremde Geister dieser Welt“). Dasselbe Bild macht den tröstenden Schluß im Epilog der Kirchenordnung:[2]) Trotz des Überhandnehmens der Häresien wird Gott die Kirche, wenn sie dessen würdig ist, als ein guter Steuermann in den Hafen seines Friedens führen. Die Gefahren des Meeres sind die Häresien. Hippolyt rät den Gläubigen, diesen Gefahren dadurch zu entgehen, daß sie sich an die „apostolische Tradition“ halten und so in dem sicheren Schiff der Kirche Platz finden. Sofern die Kirche von himmlischer Art ist, besitzt sie also eine innere Sicherheit, aber sofern sie in der Welt ist, ist sie in äußerer Unsicherheit und Unruhe, der Feindschaft dieses Äons ausgesetzt.

In mehreren Vergleichen beschreibt Hippolyt die Verfolgung seiner Zeit, wie er sie erlebt. Was er in diesen Vergleichen nur mit flüchtigen Umrissen angedeutet hat, die Kirche als Schiff im Sturm auf hoher See, hat er in de ant. 59 in eingehender Allegorese zu einem Gemälde von großer Schönheit und höchster Eindruckskraft gestaltet: „Die Flügel (Ruder) der Schiffe“ sind die Kirchen. Das Meer ist die Welt, in der die Kirche wie ein Schiff auf hoher See vom Sturm umhergeworfen wird, aber ohne unterzugehen, denn sie hat ihren erfahrenen Steuermann Christus bei sich. In ihrer Mitte trägt sie das Banner gegen den Tod, da sie das Kreuz des Herrn mit sich führt. Das Vorderschiff ist der Osten, das Hinterschiff der Westen, der Bauch der Süden, denn nach diesen Himmelsrichtungen breitet sich die Kirche aus. Die zwei Steuerruder sind die zwei Testamente, die ausgespannten Taue entsprechen der Liebe Christi, welche die Kirche umschließt. Das Meerwasser, welches sie im Schiff mit sich führt, ist das Bad der Wiedergeburt, welches die Gläubigen erneuert. Sie besitzt ein weißes Segel, den Geist vom Himmel, durch den die Gläubigen für Gott versiegelt werden. Es folgen mit auch eherne Anker, die heiligen Gebote Christi, die stark sind wie Eisen. Sie

[1]) Die formell verschiedene Deutung dieser Stelle Gen. 49, 13 in Seg. Jak. 20 und Seg. Mos. 17, 2 ist durch den Einfluß der Vorlage Irenäus adv. haer. V, 34, 3 auf Seg. Jak. 20 verursacht. Seg. Mos. 4, 3 (zu Dt. 33, 3) ist Christus ebenfalls „Schutz und Hafen des Höchsten“, wohin er die Heiligen von Verfolgern und Bedrückern rettet.

[2]) Griech. rekonstr. Text v. E. Schwartz, Üb. d. pseudoapost. Kirchenordnungen 1910, S. 39, s. S. 105, vgl. auch Ref. IV, 46, 1: Hippolyt will die Schüler der Häretiker veranlassen, zum ruhigen Hafen der Wahrheit zurückzueilen; vgl. endlich Ref. VII, 13, 1.

hat auch Ruderer zur Rechten und zur Linken. Das sind die begleitenden heiligen Engel, durch welche die Kirche immer gestärkt und beschützt wird. Eine Leiter führt auf den Mastbaum hinauf, sie ist ein Abbild des Leidens Christi, welches die Gläubigen zieht, in den Himmel einzugehen. Die Toppsegel sind die Ordnungen der Propheten, Märtyrer und Apostel, die im Reiche Christi zur Ruhe gekommen sind.[1]) Das Bild will die Kirche als von den himmlischen Mächten beschützt und daher von der Feindschaft des Kosmos unzerstörbar zeigen. Christus steuert das Schiff der Kirche mit fester Hand durch alle Stürme der Verfolgung hindurch. Die Engel und die schon vollendeten Apostel, Märtyrer und Propheten sorgen um sie. Außerdem sind ihr die Gnadenmittel: Christi Erlösungstod, Heilige Schrift und Taufe geschenkt. Mehr auf die historischen Umstände der Verfolgung geht der Vergleich der Kirche mit Susanna ein.[2]) Susanna, die Gemahlin Jojakims in Babylon, will in ihrem Garten baden. Weil sie den beiden ihr auflauernden Presbytern Erfüllung ihres sinnlichen Begehrens verweigert, wird sie von ihnen verleumdet und verurteilt. In Babylon erblickt Hippolyt eine Hindeutung auf die Welt, in Susanna ein Vorbild der Kirche (Komm. z. Dan. I, 14, 5). Die ganze allegorische Ausführung steht unter dem Thema: „Denn soviel dort von diesen Ältesten der Susanna geschah, das geschieht jetzt ebenso von den Fürsten in Babylon“ (Komm. z. Dan. I, 14, 4), „es ist aber in Wahrheit zu verstehen das der Susanna Widerfahrene auch jetzt und in der Kirche geschehend“ (I, 20, 2). Das Erleben und Leiden der Kirche in der Welt will also Hippolyt zeigen. Die beiden Presbyter stellen die beiden Völker Juden und Heiden dar (I, 14, 6; 23, 3; 29, 1), zu denen sich falsche Namenchristen gesellen (I, 21, 2; 22, 5). Wie die eingeschlichenen falschen Brüder (Gal. 2, 4), die unsere Freiheit in Christo Jesu auszukundschaften trachten, so beobachten die aus der Beschneidung und aus den Heiden das, was in der Kirche geschieht, um falsches Zeugnis gegen die Christen beizubringen. Denn als dem Fürsten dieser Welt verknechtet, von dem in ihnen wirkenden Satan angestachelt, suchen beide Völker die Kirche zu verderben, bringen Verfolgung und Trübsale über sie (I, 15, 1—4). Zwar die Speiseriten der Juden lassen keine völlige Übereinstimmung der beiden Völker entstehen, aber „inbetreffs der Erkenntnis und

---

[1]) Siehe denselben Vergleich in dem armenischen Fragment zu de ant. 59 bei Achelis Hipp. Stud., T. U. 16, 4, S. 91, das im großen und ganzen mit dem griech. Text übereinstimmt.

[2]) Vgl. S. 40ff. Die dort herangezogenen Teile des Vergleiches werden hier übergangen.

der Dinge dieser Welt" sind sie sich einig (I, 15, 4. 5). Der geeignete Tag, an dem die Verfolger der Kirche, d. h. ihren Heiligen auflauern, ist das Pascha, das Osterfest, der Tag der Katechumenentaufe, aber auch jeder Gemeindegottesdienst (I, 20, 3).[1])

Die Verfolgung von seiten des Antichrist endlich schildert Hippolyt im wesentlichen nach der synoptischen Apokalypse Matth. 24, 15—19. 21. 22 bzw. Mark. 13, 14—17. 19. 20. Der „Greuel der Verwüstung" (Matth. 24, 15), das Bild des Kaisers an heiliger Stätte, ist vor dem Altar in Jerusalem aufgestellt worden,[2]) so wird zu seiner Zeit der Antichrist „seine εἰκών in alle ἐκκλησία, die auf der οἰκουμένη sind, stellen, damit ein jeder, welcher beten will, Weihrauch vor der εἰκών darbringe, ehe er betet" (Fragm. 1 z. Matth.)[3]) Was Jerusalem durch die Römer widerfuhr, ist also nur ein episodenhaftes Vorspiel der satanischen Entweihung in höchster Vollendung, wie sie der Antichrist gegen die Kirche in der Endzeit ausüben wird. „Die Drangsal, deresgleichen es noch nie gegeben hat (Matth. 24, 21), auch zur Zeit Vespasians bei der Zerstörung Jerusalems nicht, wird erst in der letzten Zeit durch den Antichrist über die Kirche hereinbrechen (adv. Caium 6; Komm. z. Dan. IV, 50, 3).[4]) Die Verfolgung der letzten Zeit zeichnet Hippolyt auch in

---

[1]) Neumann, Hippolytus von Rom, 1902, S. 63 sieht darin eine Beziehung auf das Reskript von 202, das den Übertritt zum Christentum unter schwere Strafe stellte. Bonwetsch, Stud. z. d. Komm. ..., T. U. 16, 2, S. 71 urteilt zurückhaltender. Die altchristliche Kunst scheint durch Hippolyts Komm. z. Dan. die Susannageschichte unter ihre Motive aufgenommen zu haben, jedenfalls haben wir verschiedene Darstellungen der Susannageschichte in den Katakomben; vgl. Bonwetsch, Stud. z. d. Komm., T. U. 16, 2, S. 79. 80 und S. 85.

[2]) Ob Hippolyt hierbei an Ereignisse unter Caligula oder Hadrian dachte (vgl. Neumann, a. a. O., S. 43, Anm. 2), ist weniger von Wichtigkeit als die Tatsache, daß er dieses Geschehen als eschatologisch trotz zweimaliger Zerstörung Jerusalems durch die Römer festhält.

[3]) Fragm. 1 zu Matth., Gr. chr. Schr. Hipp. I, 2, S. 197 in kopt. Übers. Der Kopte wurde hier zitiert, weil er am ehesten an den ursprünglichen Text des Hippolyt heranführt, vgl. Achelis, Hipp. Stud., T. U. 16, 4, S. 168f.

[4]) Im Anschluß an Apok. 11, 2 ist die Kirche die hl. Stadt, welche der Antichrist zu zerstören sucht. Cap. adv. Caium 5, Gr. chr. Schr. Hipp. I, 2, S. 243, 28—31 und S. 244, 4—7: „Und die hl. Stadt werden sie zertreten 42 Monate lang, d. h. die Stadt ist die Kirche, und während dieser Monate verfolgen und töten sie sie, wenn der Lügenchristus kommt, weil sie ihn nicht verehrt ..." „Und die ‚hl. Stadt' nennt er die Gerechten, d. h. diejenigen," welche vom Antichrist „bedrückt und niedergetreten werden". Es ist jedoch fraglich, ob man diese Sätze für Hippolyt in Anspruch nehmen darf, heißt

einer eingehenden Deutung des Kampfes des Drachen gegen das Sonnenweib (Apok. 12) in de ant. 61.[1]) Das Weib, umkleidet mit der Sonne, den Mond unter ihren Füßen, auf ihrem Haupte einen Kranz von zwölf Sternen, ist die Kirche. Die Umkleidung mit der Sonne bedeutet, daß die Kirche den Logos angezogen hat, dessen Glanz die Sonne überstrahlt. Der Mond unter ihren Füßen besagt, daß sie wie der Mond mit himmlischem Glanz geschmückt ist. Der Kranz von zwölf Sternen weist auf die zwölf Apostel hin, welche die Kirche gegründet haben. Schwangerschaft und Geburtswehen des Weibes haben den Sinn, daß die Kirche unaufhörlich aus ihrem Herzen den Logos gebiert, obwohl sie in der Welt von den Ungläubigen verfolgt wird. Der Knabe, den sie gebiert und der alle Völker weiden soll, ist Christus, den die Kirche immer gebiert, indem sie alle Völker lehrt. Die Entrückung des Kindes zu Gott deutet an, daß Christus kein irdischer, sondern ein himmlischer König ist. Um vor dem Drachen in die Wüste zu fliehen, werden dem Weibe zwei Flügel des großen Adlers gegeben: Vom Antichrist verfolgt, flieht die Kirche von Stadt zu Stadt, sucht Zuflucht in der Wüste und im Gebirge, so daß ihr nichts geblieben ist als diese beiden Flügel, d. h. der Glaube an Jesus Christus, der seine heiligen Hände am Kreuze flügelartig ausbreitete und alle an ihn Glaubenden zu sich rief, um sie zu beschützen wie eine Henne ihre Küchlein. Was die verschiedenen Vergleiche der Kirche mit einem Schiff oder Hafen als ihre Eigenschaft ergeben haben, wird hier noch einmal bestätigt: Sie ist himmlischer Art, ist mit himmlischem Glanze geschmückt, sie trägt den göttlichen Logos in sich. Weil sie sich aber noch in der Welt befindet, muß sie vor dem Haß des Drachen fliehen.

In allen Bildern, welche das gegensätzliche Verhältnis der Kirche zur Welt widerspiegeln, arbeitet Hippolyt als Hauptmerkmal der Kirche ihre Welterhabenheit heraus. Daher haben die Bilder 1. parakletischen Charakter, indem sie die Gläubigen in aller Drangsal trösten und ihnen die Zuversicht geben wollen, daß sie in der Kirche wie in einem Hafen

---

es doch sofort nach ihnen a. a. O., S. 244, 8: „Hippolyt erklärt jenes auf andere Weise." Daher muß man die Möglichkeit offenlassen, daß die zitierten Sätze Hippolyt nicht angehören, so hippolytisch sie ihrem Inhalte nach an und für sich sein mögen.

[1]) Noch zweimal hat Hippolyt Apok. 12 allegorisiert, in Fragm. 15 zu Matth. und in arab. Fragm. 4—10 d. Komm. z. Apok. (Gr. chr. Hipp. I, 2, S. 232f.). Da jedoch de ant. 61 allein den Urtext erhalten hat, so gebe ich den Inhalt dieses Kapitels wieder, zumal die genannten arab. Fragm. zum Komm. z. Apok. wegen grober Übersetzungsfehler unbrauchbar sind. Vgl. Bardenhewer, L. G. II, 2. Aufl., 1914, S. 592.

oder Schiff, weil des ewigen Heiles gewiß, geborgen sind vor aller Anfeindung der Welt. Sofern jedoch die Kirche noch unter der Welt leidet, welche gleichwohl nie über die Kirche triumphieren wird, tragen die Bilder 2. paränetischen Charakter, indem sie die Heiligen zur Standhaftigkeit und Treue mahnen, denn die Kirche Hippolyts ist eine Kirche der Märtyrer.

3. Die Kirche in der Vollendung

Mit der Parusie des Antichrist ist die Zeit der Vollendung für den ganzen Kosmos gekommen (de ant. 19). Von da an ist die zweite Parusie des Herrn (Komm. z. Dan. IV, 58), seine Epiphanie zu erwarten (IV, 24, 8; 60, 3). Christus wird kommen als der König der Könige, der Richter der Richter, Sohn Gottes und des Menschen. Er wird aller Herrschaft des Antichrist ein Ende machen, dagegen seinen Dienern, Märtyrern und Propheten und allen denen, die ihn fürchten, den Heiligen das ewige Reich, die Herrschaft geben (Komm. z. Dan. IV, 10, 2. 3; 13, 3; 24, 8 hauptsächlich zu Dan. 7, 17 ff.).[1]) Es ist das „ewige Reich" (Komm. z. Dan. IV, 58, 3; 13, 3; 14, 3), das künftige Reich der Heiligen (IV, 23, 5), das Reich der Heiligen (IV, 60, 1; de ant. 65), das ewige und unzerstörbare Reich der Heiligen (Komm. z. Dan. IV, 10, 2, c. gentes),[2]) endlich auch das Reich der Himmel (Komm. z. Dan. IV, 55, 3; Ref. X, 34, 3), das himmlische Reich (Komm. z. Dan. II, 13, 2; c. gentes).[3]) Hippolyt lehnt sich in seiner Anschauung vom eschatologischen Reiche ganz an biblische Vorbilder an, das Hereinbrechen dieses Reiches ist daher ganz im überlieferten Schema des kosmisch-endzeitlichen Dramas gedacht: Auferstehung, Gericht, Herrschaft der Heiligen in alle Ewigkeit (Komm. z. Dan. IV, 10, 1). Die Beschreibung dieses ewigen Lebens der Heiligen trägt chiliastische Züge (Seg. Mos. 23, 3 ff.).[4]) Das Reich der Heiligen ist bei Hippolyt immer rein eschatologisch gedacht (Komm. z. Dan.

---

[1]) ἡ βασιλεία Komm. z. Dan. IV, 59, 3; τὸ βασίλειον Komm. z. Dan. IV, 10, 3.

[2]) C. gentes, ed. Lag., S. 68, 24.

[3]) C. gentes, ed. Lag., S. 71, 15.

[4]) Eine eingehende Darstellung dieses Teiles der Hippolytischen Eschatologie kann natürlich nicht im Rahmen dieser Aufgabe liegen. Hippolyt ist in seiner Eschatologie außerordentlich stark von Irenäus abhängig (vgl. S. 208 ff). Während aber Irenäus noch den ganzen altchristlichen Chiliasmus beibehält, ist er bei Hippolyt bereits sehr in den Hintergrund gerückt. Vgl. d'Alès, Théol. de St. Hipp., 1906, S. 199, Anm. 1 und S. 203. S. a. a. O. die Belege.

II, 13, 2; IV, 23, 5; 60, 1).[1]) Indem es die Welt in seinen Bereich einbezieht, wird durch Vernichtung aller dämonischen Herrschaft der αἰὼν οὗτος (Komm. z. Dan. I, 14, 6), der παρὼν καιρός (adv. Judaeos 9)[2]) durch den αἰὼν μέλλων (adv. Judaeos 9. 10)[3]) abgelöst. Nachdem die Zeit der vier Reiche und des Antichrist dahin ist, „so hört fortan das Irdische auf, fängt aber das Himmlische an, damit der Heiligen ewiges und unzerstörbares Reich erscheine".[4]) Mit dem „Irdischen" als der gottfeindlichen Herrschaft ist der Gegensatz der Kirche zu dieser Welt, zu diesem Äon hinfällig geworden, sie lebt nicht mehr in „diesem" Äon, sondern ist ganz vom „kommenden" Äon aufgenommen, der nun ewige Gegenwart ist. Damit ist auch die Kirche zu ihrem Ende oder vielmehr zu ihrer Vollendung gelangt, und das ist für Hippolyt so selbstverständlich, daß die Kirche in allen Erörterungen über das eschatologische Reich keinen Raum mehr hat. Sie gehörte, wenn auch immer nur als Antipode, zu dem αἰὼν οὗτος, zwar immer ohnmächtig und verfolgt und doch ihn überdauernd, ja sein Ende herbeiführend in dem Reich der Heiligen. Insofern ist sie der αἰὼν μέλλων in und nach dem αἰὼν οὗτος.

Die βασιλεία ist unumschränkte Herrschaft Christi. Nabuchodonosor sah im Traum einen Stein sich lösen und die Statue zertrümmern (Dan. 2). Der Stein wuchs zum großen Berge und erfüllte die ganze Erde (Komm. z. Dan. II, 11, 3; 13, 1—3). Dieser Stein ist der Menschensohn (Dan. 7; Komm. z. Dan. IV, 11, 1—5). Er ist Christus, der der Welt das Gericht bringt, seine Königsherrschaft über das Universum aufrichtet (Komm. z. Dan. IV, 11, 5). Daher erscheint er als König der Könige und Richter der Richter (IV, 14, 3; 24, 8). Die Heiligen nehmen an der Herrschaft des Christus teil, mit ihm werden sie das Reich empfangen (Komm. z. Dan. IV, 55, 3. 4).[5]) Den Heiligen wird das Reich gegeben

---

[1]) Der Satz Komm. z. Hohenl. XI: „Christus kam rechtzeitig mit dem Reich" ist in seinem Inhalt zu unbestimmt, um berücksichtigt werden zu können. [2]) adv. Judaeos 9, ed. Lag., S. 66, 30f.

[3]) adv. Judaeos 9 a. a. O. 10; a. a. O. S. 67. 69.

[4]) So die altslawische Übersetzung in Komm. z. Dan. IV, 10, 2. Gr. Text, Gr. chr. Schr. Hipp. I, 1, S. 208, 14: παύεται λοιπὸν τὰ ἐπίγεια, ἄρχεται δὲ τὰ ἐπουράνια, ἵνα τὸ τῶν ἁγίων ἀκατάλυτον καὶ αἰώνιον βασίλειον δειχθῇ καὶ ὁ βασιλεὺς ὁ οὐράνιος προφανῶς πᾶσιν ἐπιδειχθῇ.

[5]) Die Teilnahme der Heiligen am Reiche hat Hippolyt häufig ausgesprochen (vgl. die Belege zum Begriff des „Reiches der Heiligen", S. 204, außerdem Komm. z. Dan. II, 10, 2; IV, 10, 3; 13, 3; 14, 2, 3; 55, 5; 60, 1). Inwieweit den Märtyrern ein Vorrang in der Herrschaft des Reiches gewährt wird, ist bei Hippolyt ebensowenig klar wie bei Irenäus. Vgl. Anm. 2, S. 152. 209. Es wird sich wohl als biblische Reminiszenz begründen lassen.

(IV, 10, 3; 13, 3; 14, 2. 3). Die Erde wird nun zum „heiligen Land“, die Erfüllung der uralten Weissagung, die Israel den Besitz des heiligen Landes[1]) verheißt, kommt nun zu ihrer Erfüllung: Die Versammelten aus allen vier Gegenden, aus allen Geschlechtern und Völkern teilen das heilige Land durch die Herrschaft mit Christus (Seg. Mos. 18, 6). Nach dem Fall und Untergang des Teufels werden alle Heiligen herrschen mit Christus, „Israeliten werden genannt Gottschauende, für immer angesiedelt im heiligen Land“ (Seg. Mos. 23, 3ff.). Solche Herrschaft der Heiligen hat die Umkehrung aller Gewalt zur Voraussetzung,[2]) die ecclesia peregrinans und militans wird zur ecclesia triumphans und damit zur βασιλεία.

4. Die Kirche in ihrem Verhältnis zu Staat und Reich Gottes bei Irenäus

Fassen wir nun noch das Verhältnis der Kirche zur Welt, und zwar speziell zum Staat ins Auge, wie es sich bei Irenäus und Hippolyt bietet, so fällt schon bei einer oberflächlichen Bekanntschaft mit ihren Schriften auf, daß Irenäus auf die gegenseitige äußere Berührung der beiden Mächte, sei sie nun feindlicher oder friedlicher Art, keine besondere Aufmerksamkeit verwendet. Dagegen hat Hippolyt ganze Schriften, wie de antichristo oder den Komm. z. Daniel aus der Situation der leidenden, kämpfenden und verfolgten Kirche heraus geschrieben. Das Verhältnis von Kirche und Welt bzw. Staat besteht für ihn in entschlossenster Feindschaft. Von einer solchen Betrachtungsweise lassen sich bei Irenäus nur Spuren feststellen. Das 5. Buch seiner Schrift adversus haereses, in dessen Darstellung der Eschatologie eine solche Betrachtungsweise Platz haben müßte, enthält nicht jenen scharfen Ton Hippolyts. Die Ursache dieses auffallenden Unterschiedes ist in der veränderten geschichtlichen Lage zu suchen. Als Irenäus nach dem Jahre 180 sein großes antihäretisches Werk schrieb, war mit der Regierung des Commodus eine Zeit friedlicher Entwicklung für die Kirche angebrochen. Die Forderung des Kaiserkultus trat damals kaum an die Christen heran.

[1]) Zu „hl. Land“ als Bezeichnung der Kirche u. a. vgl. Anm. 1. 2, S. 45.

[2]) Komm. z. Dan. II, 13, 2, gr. Text, Gr. chr. Schr. Hipp. I, 1, S. 68, 13: τί δεῖ λοιπὸν περιμένειν, ἀλλ’ ἢ Χριστὸν ἀπ’ οὐρανῶν ἐρχόμενον ... ἵνα τὰς τοῦ κόσμου τούτου βασιλείας μεταστήσῃ, ἀναστήσῃ δὲ τὴν ἐπουράνιον τῶν ἁγίων βασιλείαν ... αὐτὸς „ὄρος“ καὶ πόλις τῶν ἁγίων γινόμενος πληρῶν „πᾶσαν τὴν γῆν“. Merkwürdig ist die Bezeichnung Christi als „Stadt der Heiligen“, die Kirche als Stadt der Heiligen in Cap. adv. Caium 5 vgl. Anm. 4, S. 202.

Ereignisse wie die Verfolgung von Lyon und Vienne 177 n. Chr. waren, da sie sich nicht wiederholten, nicht absolut bestimmend für die Stellung des Irenäus zum Staat. Auch die Reiche dieser Welt sind nicht des Teufels, sondern Gottes, die Behauptung des Teufels: „Dies alles ist mir übergeben, und wem ich will, gebe ich es" (Luk. 4, 6) ist eine Lüge (adv. haer. V, 24, 1. 3). Für maßgebend hält Irenäus die aus der Begründung des Staates in der göttlichen Schöpfungsordnung folgende Forderung des Gehorsams gegen die Obrigkeit, wie sie Paulus (Röm. 13) formuliert.[1]) Ebensowenig wie Hippolyt sieht er im Antichrist das Römerreich oder seinen Herrscher, bei beiden ist der Antichrist ein Jude aus dem Stamme Dan (Iren. adv. haer. V, 30, 2; Hipp. de ant. 14. 15). Aber jene vom Haß getragene Beziehung von Apok. Joh. Kap. 13 und 17 auf Kaiserkult und Rom, wie sie sich bei Hippolyt findet, ist bei Irenäus kaum angedeutet.[2]) Erst die schweren Verfolgungen unter Septimius Severus haben dem Ton Hippolyts seine Schärfe gegeben. Es wäre aber verkehrt, vermißte man bei Irenäus das Bewußtsein von der Weltfremdheit der Kirche. Was sich bei Hippolyt so stark ausgeprägt findet, nämlich, daß die Kirche gewissermaßen auf der Grenzscheide zwischen dem gegenwärtigen und künftigen Äon steht, hat Irenäus schon ausgesprochen: „Ecclesia... subrelicta est in confinio terrae, patiens quae sunt humana" (IV, 31, 3; Harvey, II, 254). Wenn auch Irenäus nur von Martyrien der Vergangenheit zu berichten weiß (z. B. III, 3; 3, 4; IV, 33, 8), so ist doch die Kirche immer in Unsicherheit und Unruhe, die Feindschaft zwischen ihr und der Welt besteht also, obgleich äußerlich vermindert, weiter. In einem Vergleich, den Hippolyt von ihm übernommen hat (Seg. Jak. 20), stellt Irenäus die Kirchen aus den Heiden dar, von den Lästerungen der Welt umtobt wie Inseln von der Brandung, und dennoch unerschütterlich fest gegründet, so daß sie für Gefährdete der Hafen des Heils sein können (adv. haer. V, 34, 3).[3]) In dem sonderbar

---

[1]) V, 24, 1f. ebenso wie Hippolyt, vgl. S. 194.

[2]) Ja das Römerreich empfängt eine starke positive Würdigung für die von ihm gewährleistete Verkehrssicherheit: „Sed et mundus pacem habet per eos, et nos sine timore in viis ambulamus et navigamus quocunque voluerimus" (adv. haer. IV, 46, 3, ed. Harvey II, S. 250). A. v. Harnack, Der Presbyter-Prediger des Irenäus, S. 34, Anm. 30, sieht diese Römerfreundlichkeit des Irenäus mit Recht in schroffem Gegensatz zur Haltung Hippolyts. Zum Gesamtproblem vgl. E. Petersen, Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christentums, Hochland 30, 2, 1933, S. 290ff., und ders., Der Monotheismus als pol. Problem, 1935.

[3]) adv. haer. V, 34, 3, Harvey II, 421: „Quoniam autem repromissiones

anmutenden Vergleich der Kirche mit dem zur Salzsäule gewordenen Weibe Lots leitet ihn derselbe Gedanke: Obwohl oftmals von ihr ganze Glieder abgetrennt wurden, wuchsen sie wieder nach, und sie war unversehrt wie ihr Vorbild, die Salzsäule der Frau des Lot (IV, 31, 3; 33, 9).[1] Der bei Hippolyt in so vielen Beispielen wiederkehrende Gedanke, daß die Kirche zwar ihren äußeren Bestande nach der Gewalt der Welt ausgesetzt, jedoch infolge ihres jenseitigen Grundes von unerschütterlicher Festigkeit und Beständigkeit ist, ist auch, obwohl der Zeitlage wegen weniger stark hervortretend, die Überzeugung seines Lehrers Irenäus.

Die Spannung, welche zwischen Kirche und Welt besteht, erfährt mit dem Erscheinen des Antichrist und der Wiederkunft Christi Höhepunkt und Lösung. Mit dem Hereinbrechen des „Himmelreiches“ oder „Reiches Gottes“ (regnum coelorum oder regnum Dei) wird die ecclesia militans zur ecclesia triumphans und damit aufgenommen in die „Herrschaft Gottes, das regnum Dei“. Ebenso wie Hippolyt scheidet Irenäus

---

non solum prophetis et patribus, sed Ecclesiis ex gentibus coadunatis annuntiabantur, quas et insulas nuncupat Spiritus, et quod in medio turbulae sint constitutae, et tempestatem blasphemiorum sufferant, et salutaris portis periclitantibus exsistant, et refugium sunt eorum, qui altitudinem ament, et Bythum, id est profundum, erroris conantur effugere, Jeremias ita ait“ (folgt Jer. 31, 10—15). Derselbe Vergleich bei Hippolyt Seg. Jak. 20 S. Anm. 2, S. 29. Obwohl die Schriftstellen, an welche Irenäus und Hippolyt die Deutung anschließen, nicht dieselben sind, sondern bei Irenäus Jer. 31, 10ff., bei Hipp. Gen. 49, 13, ist die Abhängigkeit Hippolyts von Irenäus schon rein textlich deutlich. Hippolyt hat den Vergleich eben an einer ihm passend erscheinenden Stelle verwandt. Die Abhängigkeit Hippolyts von Irenäus erhellt außerdem daraus, daß dies das einzige Mal ist (Seg. Jak. 20), wo er die Kirche mit einem Hafen vergleicht, sonst, sogar bei der anderen Auslegung derselben Stelle Gen. 49, 13 in Seg. Mos. 17, 2 zieht er den bei ihm beliebten Vergleich mit einem Schiffe vor (vgl. S. 198ff.).

[1]) IV, 31, 3 Harvey II, 254/5: „... uxor remansit in Sodomis, jam non caro corruptibilis sed statua salis semper manens et per naturalia ea quae sunt consuetudinis hominis ostendens, quoniam et Ecclesia, quae est sal terrae, subrelicta est in confinio terrae, patiens quae sunt humana: et dum saepe auferuntur ab ea membra integra, perseverat statua salis, quod est firmamentum fidei, firmans et praemittens filios ad Patrem ipsorum. IV, 33,9 Harvey II, 263f.: Opprobrium enim eorum, qui persecutionem patiuntur propter justitiam, et omnes poenas sustinent, et mortificantur propter eam quae est erga Deum dilectionem et confessionem Filii ejus, sola Ecclesia pure sustinet; saepe debilitata, et statim augens membra, et integra fiens; quemadmodum et typus eius quae fit illius Lot, salis figmentum...“

auch begrifflich scharf zwischen „Kirche“ und „Reich Gottes“.[1]) Es ist bekannt, daß Irenäus einer der letzten kirchlichen Vertreter des urchristlichen Chiliasmus ist, jedoch ist seine Anschauung in dieser Hinsicht insofern ungeklärt, als er über die Teilnehmer an der ersten Auferstehung und an dem Reiche des Sohnes keine eindeutige Auskunft gibt, es ist nicht deutlich gesagt, „ob alle Gerechten, oder nur die aus der letzten Trübsal oder etwa alle Märtyrer“[2]) an der Herrschaft Christi teilnehmen. So nimmt es nicht wunder, wenn in diesem Punkte auch die Aussagen Hippolyts der Klarheit ermangeln.[3]) Er nahm den Chiliasmus seines Lehrers nur noch in sehr begrenztem Umfang auf,[4]) war jedoch zu sehr eschatologisch interessiert, als daß er das alte Erbe völlig hätte außer acht lassen können, spiritualisierende Formen einer Eschatologie wie etwa die des Origenes standen ihm nicht zu Gebote.

5. *Der Plural ἐκκλησίαι bei Hippolyt*

Der strengen Auffassung der Kirche als religiöser Größe von unteilbarer Einheit entspricht es, daß Hippolyt den Ausdruck ἐκκλησία überwiegend im Singular verwendet und in nur beschränktem Umfange im Plural ἐκκλησίαι, „Kirchen“ bzw. „Gemeinden“. De ant. 59 vergleicht er die Kirche (ἐκκλησία) mit einem Schiff, die Ruder (Flügel) dagegen mit den Einzelkirchen (ἐκκλησίαι).[5]) Ref. IX, 12, 15 sucht Kallist vor dem Forum der „Kirchen“ durch Ausstoßung des Sabellius seine Orthodoxie nachzuweisen.[6]) Die „Gemeinden“ sind bereitet für die ganze Erde (Seg. Mose 20, 3).[7]) Zu den Kirchen eilen die Gläubigen aus der feindlichen Welt wie zu schützenden Häfen aus den Gefahren des Meeres.[8]) Im Bischofsweihegebet der K. O. wird gesagt, daß die heiligen

---

[1]) Vgl. Spikowski, La doctrine de l’Eglise dans St. Irénée, 1926, S. 7, 14—18.

[2]) Bonwetsch, Theol. d. Iren., S. 156.

[3]) Vgl. Anm. 2, S. 152.

[4]) Die sehr starke Abhängigkeit Hippolyts von Irenäus hinsichtlich der Eschatologie hat Neumann, Hippolytus von Rom ..., S. 57f. skizziert.

[5]) De ant. 59, Gr. chr. Schr. Hipp. I, 2, S. 39, 12.

[6]) Ref. IX, 12, 15, Text s. Anm. 1, S. 112.

[7]) „Und daß im Süden er ererbt“ (Dt. 33, 23), „geheimnisvoll bildet dies ab die Gemeinden, die bereitet sind für die ganze Erde und alle Geborenen zum Ererben“ (Seg. Mos. 20, 3, T. U. 26 [N. F. 11], ia S. 74, 3).

[8]) Seg. Jak. 20, vgl. Anm. 2, S. 29.

Apostel die Kirche an „einzelnen Orten“ gründeten.[1]) Aus diesen Belegen erklärt sich der Gebrauch des Plural ἐκκλησίαι deutlich. Hippolyt spricht in ihm von der empirischen Kirche, welche sich in den lokalen[2]) Einzelkirchen als der Erscheinungsform der einen, als religiöser Größe unteilbaren Kirche darstellt. Wie der Hafen am Meer liegt, so ragt die „Kirche“ in die Welt durch die Einzelkirchen hinein. So unentbehrlich die Ruder dem Schiffe zur Fortbewegung sind, so notwendig pulsiert in den Einzelkirchen das Leben der „Kirche“.

---

[1]) „Quod [πνεῦμα] donavit sanctis apostolis, qui constituerunt ecclesiam per singula loca ...“ (Hauler, S. 105, LXIX, 3—5). Es seien dann noch als Belege für den Plur. Kirchen und Gemeinden genannt Seg. Mos. 5, 2; 17, 2, 5; Komm. z. Hohenl. VII, 5. Dav. Gol. 16, 4. Der Plur. ist relativ häufig in Schriften vorhanden, welche in Übersetzungen, vor allem den armenischen und grusinischen vorliegen, wie Seg. Mos. und Dav. Gol. Die betr. Stellen sind daher nicht als unbedingt zuverlässig anzusehen, da durch den komplizierten Gang der Überlieferung Fehler eingedrungen sein können. Ein solcher scheint in Seg. Mos. 17, 2 vorzuliegen: „Der Hafen ist der Herr, das Boot sind die Kirchen“ (Sic!).

[2]) Derselbe Sachverhalt besteht da, wo Hippolyt von den Ortskirchen in Syrien und Pontus spricht: Komm. z. Dan. IV, 18, 1: προεστὼς γάρ τις τῆς ἐκεῖ ἐκκλησίας (sc. ἐν τῇ Συρίᾳ); 19, 1: Ἕτερος δὲ τις ὁμοίως ἐν τῷ Πόντῳ, καὶ αὐτὸς προεστὼς ἐκκλησίας. (Gr. chr. Schr. Hipp. I, 1a, S. 230, 11; 232, 21.)

SIEBTES KAPITEL

Allgemeines Ergebnis

Hippolyts Standort in der geschichtlichen Entwicklung des Kirchenbegriffs

Nachdem Hippolyts Anschauung von der Kirche in seinen Strukturelementen unter systematischen und, soweit es notwendig und zweckmäßig schien, auch genetischen Gesichtspunkten herausgearbeitet ist, möchte man fragen, welcher dieser Bestandteile das meiste Gewicht hat und daher Hippolyt seine Stellung in der geschichtlichen Entwicklung des Kirchenbegriffs zuweist. Daß die Erteilung einer klaren Antwort auf diese notwendig zu stellende Frage nicht ohne Schwierigkeit ist, zeigt der Versuch Graf Preysings, dieser Aufgabe in bewußtem Gegensatz zu Bonwetsch nachzukommen. Während Bonwetsch[1]) auf Grund seiner Untersuchung exegetischer Schriften, insbesondere der Kommentare zu Daniel und zum Hohenlied urteilte, der Besitz des Geistes vermittle die wirkliche Zugehörigkeit zur Kirche, welche eine „Gemeinschaft der in Heiligkeit Lebenden"[2]) und daher „geistiger Art"[3]) sei, glaubt Graf Preysing[4]) Bonwetschs Auffassung entscheidend berichtigen zu müssen, indem er sagt: „Die von H. [Hippolyt] selbst gegebene Schilderung seiner Stellung zur ‚offiziellen Kirche' läßt schließen, daß er von dem pneumatischen Kirchenbegriff Tertullians weit entfernt war und blieb. Ihm ist die Kirche notwendig hierarchisch gegliedert und es findet sich in seinem Verhalten, wie in seinem Berichte darüber, nicht die leiseste Andeutung, daß ihm die wirkliche Zugehörigkeit zur Kirche nur als

[1]) Bonwetsch, Stud. z. d. Komm. Hipp. z. Buche Daniel u. Hohenl., 1897, T. U. 16, 2, S. 56ff.

[2]) Bonwetsch, a. a. O. S. 58.

[3]) a. a. O., S. 57. Daß die Bezeichnung „geistiger Art" auf Hippolyts Kirchenbegriff nicht zutrifft, habe ich schon Anm. 3, S. 55. begründet.

[4]) Konrad Graf Preysing, „Hippolyts Ausscheiden aus der Kirche", Z. Kath. Theol., 1918, S. 177ff.

durch den Besitz des Geistes vermittelt galt. Hippolyt unterscheidet sich in seiner Auffassung von Kirche und Hierarchie in nichts von Viktor und Kallist, die nach Bonwetsch[1]) eine neue Richtung geltend machen wollen. — Hippolyt bleibt in der hierarchisch gegliederten Kirche, solange seines Bleibens in ihr ist; aber selbst zum Verlassen derselben gezwungen, genügt ihm eine andere geistige Vereinigung nicht. Er setzt an die Stelle der alten hierarchischen Kirche eben eine neue, gleichfalls mit dogmatischer Gebundenheit und disziplinärem Zwang."[2]) Die starke Differenz zwischen beiden Urteilen beruht — abgesehen von der Zugehörigkeit der beiden Gelehrten zu zwei verschiedenen Konfessionen — darauf, daß jeder von ihnen sich auf einen anderen Teil der Quellen stützt, Bonwetsch — wie gesagt — auf die exegetischen Schriften, Graf Preysing auf die Refutatio. Vorstehende Untersuchung hat nun aber gezeigt, daß die Kirche als Versammlung der Heiligen in den exegetischen Schriften recht häufig ausgeführt wird, während die Kirche als hierarchisch organisierte Trägerin der Wahrheit eigentlich nur in der Refutatio erscheint.[3]) Damit ist der Schluß nahegelegt, daß die Urteile Bonwetschs und Graf Preysings, so richtig sie einen Ausschnitt aus Hippolyts Auffassung von der Kirche geben mögen, nicht beanspruchen dürfen, als Gesamtbilder seines Kirchenbegriffs angesehen zu werden. Ein kurzer Rückblick auf die vorstehenden Ausführungen wird diese Vermutung bestätigen.

Daß Bonwetsch und Graf Preysing zwei so verschiedenen Elementen in Hippolyts Kirchenbegriff den Vorrang geben konnten, hat außer in ihrer Beweismethode noch eine andere, tiefere Ursache: Beide Elemente stehen bei Hippolyt selbst deutlich unausgeglichen nebeneinander.

Sofern die Kirche die Versammlung der Heiligen ist — dies zu betonen, ist ein besonderes Anliegen Hippolyts —, ist die Bewährung der Kraft des Heiligen Geistes im persönlich-sittlichen Leben ihrer Glieder unumgängliche Bedingung für die Zugehörigkeit des einzelnen Christen zur Kirche. Die Verwendung der Susanna und des Paradieses als Vorbilder der Kirche, sowie die strenge Ablehnung der Bußdisziplin Kallists läßt daran keinen Zweifel. Die Übereinstimmung mit zum Teil älteren

---

[1]) Bonwetsch, a. a. O., S. 77.

[2]) Graf Preysing, a. a. O., S. 185f. Er mißversteht allerdings Bonwetsch, wenn er in dessen oben dargelegter Meinung eine Identifizierung mit dem pneumatisch-montanistischen Kirchenbegriff Tertullians sieht.

[3]) Die Kirchenordnung regelt wohl die hierarchische Organisation, jedoch ohne dogmatisch-antihäretische Tendenz.

exegetischen Schriften (Komm. z. Dan. mit Ref. IX, 12)[1]) beweist zugleich, daß der Rigorismus Hippolyts nicht etwa eine auf Ressentiment zurückzuführende Frucht seiner polemischen Stellungnahme gegen Kallist ist, sondern von ihm in vollem Umfange schon vor jener Auseinandersetzung vertreten wurde. Hippolyt befindet sich in Übereinstimmung mit der überwiegenden, wenn nicht gar uneingeschränkten Anschauung der Kirche der ihm vorangehenden Generationen und zum Teil auch noch der Kirche seiner Zeit (Tertullian, Origenes). Soweit Irenäus die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen berücksichtigt, können wir eine nahezu völlige Übereinstimmung zwischen Lehrer und Schüler feststellen. Bonwetschs Urteil besteht also zu Recht.

Sofern die Kirche die Trägerin der Wahrheit ist, ist sie hierarchisch geordnet, der Episkopat ist der Garant der Wahrheit kraft seiner apostolischen Sukzession, die wiederum den Heiligen Geist als allzeitigen Spender der Wahrheit zur Ausstattung des Bischofsamtes macht. Daher hat Hippolyt sich nicht damit begnügt, eine „Schule" zu gründen wie etwa die Mehrzahl der Gnostiker, sondern er hielt es für notwendig, seine eigene schismatische Kirche als die katholische Kirche und Besitzerin der Wahrheit dadurch zu legitimieren, daß er selbst als wirklicher Inhaber des hierarchisch-apostolischen Episkopats an ihre Spitze trat (Ref. praef. 6). Insoweit besteht also Graf Preysings Ansicht zu Recht. Es liegt nach den vorangegangenen Untersuchungen zutage, daß Hippolyt für die Kirche als Trägerin der Wahrheit die von Irenäus gelegten oder vielleicht auch nur formulierten Grundlagen mit ganz geringen Anpassungen an die fortgeschrittene geschichtliche Entwicklung beibehalten hat.

Beide Vorstellungskreise der Kirche als Versammlung der Heiligen und als hierarchische Trägerin der Wahrheit überschneiden einander und heben sich bis zu gewissem Grade gegenseitig auf. Wenn der Maßstab der Zugehörigkeit zur Kirche im persönlich-sittlichen Leben der Heiligen gefunden wird, so ist dadurch eine absolute disziplinäre Gewalt des Bischofs ausgeschlossen. Obwohl sie bei der Exkommunikation der Sünder und der kirchlichen Vergebung minder schwerer Sünden in Erscheinung tritt, hat sie doch an den Todsünden ihre Grenze. Die Hierarchie, ein wenn auch notwendiger, so doch nur dienender Faktor im Bestand der Kirche als Trägerin der Wahrheit, vermag sich bei Hippolyt noch nicht die Kirche als Versammlung der Heiligen unterzuordnen,

[1]) Der Komm. z. Dan. ist etwa 202—204 verfaßt, die Refutatio nach 222 (Kallists Tod). Vgl. Anm. 1, S. 54.

sondern bleibt in ihrer grundlegenden Bedeutung auf erstere beschränkt. Erst Kallist hat diese Schranke beseitigt und dadurch die letzten Konsequenzen aus dem von Irenäus, Tertullian und Hippolyt anerkannten Sachverhalt gezogen, indem er Anspruch auf den Besitz nicht nur der apostolischen Lehrgewalt, die auch diese drei Kirchenlehrer dem Bischof zugestanden, sondern auch auf die volle apostolische disziplinäre Gewalt erhoben hat (de pud. 21, Ref. IX, 12, 20ff.). Hippolyt konnte sich nicht entschließen, die Heiligkeit der Kirche, welche auf dem persönlich-sittlichen Leben ihrer Glieder beruht, einzutauschen gegen jene Heiligkeit der Kirche, welche durch das Vorhandensein und die Tätigkeit einer heiligen Institution, der Hierarchie und ihrer Gnadenmittel (Sakramente, insbesondere Buße) beruht. Graf Preysing hat das hierarchische Element im Kirchenbegriff Hippolyts überschätzt, wenn er jenem dieselbe Kräftigkeit wie bei Kallist zuspricht.[1])

Nach alledem werden wir urteilen müssen, daß Hippolyt auf demjenigen Entwicklungsstadium der alten Kirche stehengeblieben ist, das mit Irenäus und Tertullian vor dessen montanistischer Periode erreicht ist. Wahrscheinlich liegt zwischen der literarischen Tätigkeit des Irenäus und der des Hippolyt nicht mehr als ein Jahrzehnt.[2]) Die veränderte kirchliche Lage und der verschiedene Schauplatz ihres Wirkens (Lyon—Rom!) haben natürlich gewisse Unterschiede in ihrer Auffassung von der Kirche hervorgerufen. Sie haben die schwersten Gefahren der Kirche aus zum Teil verschiedenen Richtungen drohen sehen. Hat Irenäus fast nur für die Sicherung der Kirche als Trägerin der Wahrheit gekämpft, so hat Hippolyt diese Tätigkeit seines Lehrers in wirkungsvollster Weise fortgesetzt, „vielleicht ist es sein Meister Irenäus gewesen, welcher ihm den glühenden Eifer gegen die Irrlehren in die Seele pflanzte“.[3]) Aber darüber hinaus stärkt Hippolyt die Kirche seiner Zeit nicht nur im duldenden Widerstand gegen äußere Feinde, sondern er macht sich zum

---

[1]) Dieselbe Korrektur muß man an A. v. Harnacks Ansicht in der D. G. I, 4. Aufl., 1909, S. 403 vornehmen: „Erst Calixt und Hippolyt haben sich selbst als Nachfolger der Apostel in dem vollen Sinne des Wortes bezeichnet und als solche sich viel mehr als nur die Verbürgung der Unversehrtheit des Christenthums vindiziert.“ Vgl. Anm. 1, S. 185.

[2]) Harnack, L. G. II, 2, S. 213, gibt etwa den Zeitraum von 200 bis 235 als Zeit der schriftstellerischen Tätigkeit Hippolyts an. Das Datum des Todes des Irenäus ist unbekannt, sein großes antignostisches Werk hat er nach 180 verfaßt, jedenfalls während Eleutherus in Rom Bischof war (adv. haer. III, 3, 3), es bleibt also Spielraum für die Abfassungszeit bis 189.

[3]) Bardenhewer, L. G. II, 2. Aufl., 1914, S. 602.

Anwalt der Kirche als Versammlung der Heiligen, und auch diese Aufgabe liegt ihm unablässig in den exegetisch-homiletischen und darum persönlicheren Schriften wie in der schneidend scharfen Polemik der Refutatio am Herzen. Es ist wahrscheinlich, daß Verfallserscheinungen sittlicher Art in der römischen Kirche schon zu Beginn seiner Tätigkeit seine größte Besorgnis erweckt haben, zumal Kallists disziplinäre Entscheidungen aus der Not des Tages heraus geboren sind. Zu den Zeiten des Irenäus dagegen ist die vom Urchristentum her überkommene Anschauung von der Heiligkeit der Kirche im persönlichen Sinne noch nicht grundsätzlich bedroht, obwohl die Erweichung der alten Strenge sich ankündigt (Hermas, Dionys von Korinth).[1] Trotz aller inhaltlichen und formellen Unterschiede gehört Hippolyt ideologisch mehr zu Irenäus als zu Kallist, um die beiden geschichtlich hervortretenden Pole der Entwicklung des Kirchenbegriffs zu nennen, zwischen denen Hippolyt einzuordnen ist. Denn von Kallist trennt ihn ein Bruch, von Irenäus scheiden ihn nur graduelle Unterschiede.[2] Hippolyt steht an der Schwelle der sich vollends konstituierenden altkatholischen Kirche, welche das Heil in der Bindung an die Heilige Schrift, an den Kanon der kirchlichen Lehre als einzigen Ausdruck der Wahrheit, an das Sakrament und als beide verbürgend an die Hierarchie gewährt. Indem sie von der verhältnismäßig kleinen Auslesegemeinde zur Großkirche wird, gibt sie in der grundsätzlich richtigen Erkenntnis über die Verhaftung jeder persönlich-menschlichen Existenz an die Sünde das letzte Teilgebiet geheiligter persönlich-menschlicher Sphäre in den Edikten Kallists über den Klerus auf. Die Gnade wird in dem objektiven Gnadenmittel verbürgt gesehen. Das Amt des Bischofs wird selbst eindeutig zu einem Gnadenmittel, seine sittliche Persönlichkeit tritt demgegenüber zurück. Es ist dies eine Entwicklung, die erst mit Überwindung des Donatismus ihr Ziel erreicht. Hippolyt selbst bietet die genannten Gnadenmittel ebenfalls so gut wie voll ausgebildet: Schrift, Lehrkanon, Sakrament und Hierarchie. Insofern steht er ganz im Entwicklungsstrom der altkatholischen Kirche. Es war jedoch seine Berufung, der Warner vor einer Verweltlichung der Kirche in zu weitgehender Preisgabe der christlichen Heiligungsforderung an das Leben der Gläubigen und besonders des Klerus zu sein. Sein Widerstand ist sicherlich aus tief-

---

[1]) Vgl. S. 81 u. Anm. 2, S. 63, sowie Anm. 4, S. 64.

[2]) Spikowski, La doctrine de l'Eglise de St. Irénée, 1926, S. 145 urteilt richtig: «... son [Hippolyts] ecclésiologie est catholique et s'établit sur les doctrines capitales de l'évêque de Lyon.»

christlicher Verantwortung erwachsen, wenn auch nicht frei von persönlicher Verbitterung und gesellschaftlicher Rücksichtnahme. Hier liegt die individuell leidenschaftlichste, kirchengeschichtlich am stärksten wirksam gewordene Bedeutung Hippolyts. Doch die Entwicklung hat Kallist recht gegeben und ist über Hippolyts Einspruch hinweggegangen.

Wie von schweren Sünden des Fleisches, so strebte er die Kirche von der Sünde der Irrlehre frei zu halten. In diesem Wirkungsbereich wie auch in der Abwehr des Einspruches der Juden gegen die Kirche, das wahre Gottesvolk zu sein, folgt er im wesentlichen zunächst ebenfalls überlieferten Bahnen, u. a. auch seines Lehrers Irenäus. Jedoch auch hier vermag er das in gewisser Weise in der Erweiterung zur Großkirche liegende Recht Kallists und seiner Vorgänger zu einer vulgär christozentrischen Predigt nicht einzusehen. Im dogmatischen Kampf mit Kallist entfaltet er die ganze Subtilität seines theologischen Denkens. Er überspitzt jedoch zweifellos die Gefahr in der Verkündigung seines Gegners, trifft ihn so eigentlich nicht recht und verfällt auch hier der Ohnmacht.

Trotz der leidenschaftlichen Erregtheit zeugt seine Predigt, die besonders der Mahnung zu heiligem Leben und Standhaftigkeit in der Verfolgung angesichts der erwarteten Endzeit dient, in Bildern von tiefer Innerlichkeit und großer Schönheit von reinster Paränese. Auch und besonders hier spricht sein Herz, hier offenbart sich der Seelsorger, dem es in letzter Wahrhaftigkeit um das Heil seiner Gemeinde geht, an die er sich gewiesen weiß. So widerstreitet es durchaus nicht der Folgerichtigkeit seines Weges, sondern ist geradezu eine Bewährung seiner Wahrhaftigkeit, wenn sein Wirken und Leben einen zunächst scheinbar überraschenden Ausgang nimmt. Als mit dem Tode Kallists der persönliche Gegensatz zur Großkirche an Schärfe verloren hatte oder gar dahingefallen war, als göttliche Fügung ihn mit dem gegnerischen Bischof Pontian, dem zweiten Nachfolger des Kallist, in gemeinsamer Not um des christlichen Bekenntnisses willen in den todbringenden Bleigruben Sardiniens zusammenführte, versöhnten sich beide Gegner und wurden im Märtyrertode vereint. So ist Hippolyt nicht unter die Häretiker und Schismatiker — das ist er im eigentlichen Sinne auch in den heißesten Zeiten des Kampfes nicht gewesen —, sondern unter die Väter insbesondere der Römischen Kirche zu rechnen, die ihn mit Recht unter ihre Märtyrer und Heiligen aufgenommen hat.

Nachweis der Textausgaben und der Literatur

Textausgaben:

Hippolyti Romani quae feruntur omnia graece e recogn. Pauli Antonii de Lagarde, Leipzig 1858.

Hippolytus Werke. Bd. I, Hälfte 1. 2, Bd. III, Leipzig 1897—1916. (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, hrsg. v. d. Kirchenväter-Kommission der Preuß. Akademie d. Wissensch., Hippolytus Bd. 1. 3.) Bd. I: Exegetische und homiletische Schriften. Hrsg. von G. Nathanael Bonwetsch und Hans Achelis. 1897. Hälfte 1: Die Kommentare zu Daniel und zum Hohenliede; Hälfte 2: Kleinere exegetische und homiletische Schriften. Bd. III: Refutatio omnium haeresium. Hrsg. von Paul Wendland. 1916. Bd. IV: Die Chronik, hergest. von A. Bauer, hrsg. von R. Helm, Leipzig 1929.

Hippolyts Kommentar zum Hohenlied auf Grund von N. Marr's Ausgabe des grusinischen Textes. Hrsg. von G. Nath. Bonwetsch. — T.U.N.F. Bd. 8 (Bd. 23 d. ganzen Reihe), Heft 2, Leipzig 1902.

Drei georgisch erhaltene Schriften von Hippolytus; hrsg. von G. Nath. Bonwetsch. Der Segen Jakobs, der Segen Moses, die Erzählung von David und Goliath. T.U.N.F. Bd. 11, (Bd. 26 d. ganzen Reihe), Heft 1a, Leipzig 1904.

Hippolyts Schrift über die Segnungen Jakobs von Constantin Diobouniotis und N. Beïs. Hippolyts Danielkommentar in Handschrift Nr. 573 des Meteoronklosters Constantin Diobouniotis. Mit Vorwort von G. Nath. Bonwetsch. T.U. Reihe 3, Bd. 8 (Bd. 38 d. ganzen Reihe), Heft 1, Leipzig 1911.

Hippolytus', Des Presbyters und Märtyrers Buch über Christus und den Antichrist, übers. und mit Einleitungen vers. von Valentin Gröne, Kempten 1873 (Bibl. d. Kirchenväter ... hrsg. von Valentin Thalhofer).

Des Heiligen Hippolytus von Rom Widerlegung aller Häresien (Philosophumena). Übers. von Graf Konrad Preysing, Kempten 1922 (Bibl. d. Kirchenväter).

Achelis, Hans: Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechts. Erstes Buch: Die Canones Hippolyti. T. U. Bd. 6, Heft 4, Leipzig 1891.

Bauer, Adolf: Die Chronik des Hippolytus im Matritensis Graecus 121. T.U.N.F. Bd. 14 (Bd. 29 d. ganzen Reihe), Heft 1, Leipzig 1905.

Connolly, Dom R. Hugh: The socalled Egyptian Church Order and derived documents (Texts and Studies Vol. 8), Cambridge 1916.

Dix, Gregory: The Treatise on Apostolic Tradition of St. Hippolytus of Rome, 'Ἀποστολικὴ Παράδοσις. Vol. 1, Ed. by ..., London 1937.

Duensing, Hugo: Der äthiopische Text der Kirchenordnung des Hippolyt. Hrsg. und übers. (Abhdl. Ak. d. Wissensch. in Göttingen, Philol.-hist. Kl., 3. Folge, Nr. 32), Göttingen 1946.

Easton, Burton Scott: The Apostolic Tradition of Hippolytus. Transl. ... by ..., Cambridge 1934.

Hauler, Edmund: Didascaliae Apostolorum Fragmenta Veronensia Latina ... Primum ed. ..., Leipzig 1900.

Hennecke, Edgar: Neutestamentliche Apokryphen, S. 569, Kirchenordnung Hippolyts. 2. Auflage. 1924.

Horner, G.: The Statutes of the Apostles or Canones Ecclesiastici, London 1904.

Riedel, Wilhelm: Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien. Zusammengest. und übers. von ..., Leipzig 1900.

Die eben erscheinende koptische Version der Ägyptischen Kirchenordnung in Übersetzung von Walter Till ist mir z. Zt. noch nicht erreichbar.

Die Apostolischen Väter: Neubearbeitung der Funkschen Ausgabe von Karl Bihlmeyer, T. I, Tübingen 1924.

Des Hl. Kirchenvaters Caecilius Cyprianus sämtliche Schriften, übers. von H. Kellner, Bd. I. II, (ebenda) 1918, 1928.

S. Thasci Caecili Cypriani Opera omnia ... rec. Guil. Hartel. Wien 1868—1871 (Corp. Script. Eccles. Lat. Vol. III P. I, 1868; P. II, 1871; P. III, 1871).

Epiphanius: Ancoratus und Panarion. Hrsg. von Karl Holl. Bd. I. II. III, Leipzig 1915, 1922, 1933 (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. Hrsg. von der Kirchenväter-Kommission der Preuß. Akademie d. Wissensch., Bd. 25. 31. 37).

Eusebius Werke: Bd. II: Die Kirchengeschichte. Hrsg. von Eduard Schwartz. Die lateinische Übers. des Rufinus, bearb. von Theodor Mommsen. Teil 1. 2, Leipzig 1903, 1908 (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, Eusebius Bd. II, T. 1. 2). Teil 1: Die Bücher I—V; Teil 2: Die Bücher VI—X: Über die Märtyrer in Palästina.

Sancti Irenaei episcopi Lugdunensis quae supersunt omnia. Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Εἰρηναίου ἐπισκόπου Λουγδούνου Ευρισκόμενα πάντα. Accedit apparatus ... ed. Stieren. Tom. I. II, Lipsiae 1848.

Sancti Irenaei episcopi Lugdunensis Libros quinque adversus haereses ... fragmenta necnon graece, syriace, armeniace ... ed. W. Wigan Harvey. Tom. I. II, Cambridge 1857.

Des Heiligen Irenäus Schrift zum Erweise der apostolischen Verkündigung Εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος. In armenischer Version entdeckt, hrsg. und ins Deutsche übers. von Karapet Ter-Mekerttschian und Erwand Ter-Minassiantz. Mit einem Nachwort und Anm. von Adolf Harnack. T.U. Reihe 3, Bd. 1 (Bd. 31 d. ganzen Reihe), Heft 1, Leipzig 1907.

Armenische Irenäusfragmente. Mit deutscher Übersetzung nach Dr. W. Lüdtke. Z. T. erstmalig hrsg. und unters. von Hermann Jordan. T.U. Reihe 3, Bd. 6 (Bd. 36 d. ganzen Reihe), Heft 3, Leipzig 1913.

Des Heiligen Irenäus Ausgewählte Schriften ins Deutsche übers. Bd. I. II (Bibl. d. Kirchenväter, hrsg. von O. Bardenhewer), Kempten und München 1912. Bd. I: Des Hl. Irenäus 5 Bücher gegen die Häresien. Übers. von E. Klebba. Buch I—III. Bd. II: Des Hl. Irenäus 5 Bücher gegen die Häresien. Übers. von E. Klebba. Buch IV—V. — Des Hl. Irenäus Schrift zum Erweis der apostolischen Verkündigung. Aus dem Armenischen übers. von Simon Weber.

Justini philosophi et martyris opera quae feruntur omnia ... rec ... Jo. Car. Th. eques de Otto. 3. ed. Tom. I. P. 1. 2 (Corpus Apologetarum christianorum saeculi secundi ed. Jo. Car. Th. eques de Otto. Vol. I. II. 3. ed.), Jenae 1876—1877.

Tertullians ausgewählte Schriften übers. von H. Kleiner, Bd. I. II. (Bibl. der Kirchenväter), Kempten und München 1912, 1915.

Quinti Septimii Florentis Tertulliani Opera ex recens. Augusti Reifferscheid et Georgii Wissowa. P. I, Vindobonae 1890.

Quinti Septimii Florentis Tertulliani Opera ex recens. Aemilii Krogmann. P. III, Vindobonae-Lipsiae 1906.

Quinti Septimii Florentis Tertulliani Opera omnia. rec. Franciscus Oehler. Ed. minor, Lipsiae 1854.

Die Apostolischen Väter, hrsg. von F. X. Funk, Tübingen und Leipzig 1901. Sammlung ausgew. kirchen- u. dogmengesch. Quellenschriften, hrsg. von G. Krüger, Reihe 2, Heft 1; 2. Aufl. T. I, hrsg. von Karl Bihlmeyer, Tübingen 1924

Andere Textausgaben beim jeweiligen Herausgeber im Literaturverzeichnis, z. B. bei F. X. Funk u. a.

Literatur:

Achelis, Hans: Hippolytus im Kirchenrecht. ZKG. 15. Jahrg. 1894. S. 1—43.

— Hippolytstudien. T.U.N.F. Bd. 1 (Bd. 16 d. ganzen Reihe), Heft 4, Leipzig 1897.

— Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten, Bd. I. II, Leipzig 1912.

Adam, Karl: Das sog. Bußedikt des Papstes Kallistus (Veröffentlichungen aus dem kirchenhistorischen Seminar. München. Reihe 4, Nr. 5), München 1917.

— Der Kirchenbegriff Tertullians. Eine dogmengeschichtliche Studie (Forschgen. z. christl. Lit. u. Dogm.-gesch., Bd. 6, Heft 4), Paderborn 1907.

— Neue Untersuchungen über die Ursprünge der kirchlichen Primatslehre (Theol. Quartalschr., Jahrg. 109, 1928, S. 161ff.).

d' Alès, Adhémar: La Théologie de Saint Hippolyte (Bibliothèque de Théologie historique), Paris 1906.

— L' Edit de Calliste. Etude sur les origines de la pénitence chrétienne (Bibliothèque de Théologie historique), Paris 1914.

— Le πρεσβύτης de Saint Irénée (Rev. des Etudes Grecques T. 42), Paris 1929.

Amann, E.: L' Eglise des premiers siècles (Bibl. cath. des sciences rel.), Straßburg 1927.

Angar, F.: Die Frau im römischen Christenprozeß. Ein Beitrag zur Verfolgungsgeschichte der christlichen Kirche im römischen Staat (T.U. N.F. Bd. 13 [28], H. 4), Leipzig 1905.

Badcock, F. J.: The history of the creeds, New York 1930.

Bardenhewer, Otto: Geschichte der altchristlichen Literatur. 2. Aufl., Bd. I. II, Freiburg 1913—1914.

Bardy, G.: Les écoles romaines au second siècle (Rev. d' hist. eccl. T. 28, 1, 1932), S. 501.

Batiffol, Pierre: L' Eglise naissante et le Catholicisme, 4. éd., Paris 1909.

Bauer, W.: Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, Gießen 1928.

— Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum (Beitr. z. hist. Theol., Bd. 10), Tübingen 1934.

Baumstark, A.: Besprechung von Schermann, Theodor: Die allgemeine Kirchenordnung. 1914—1916 in Oriens christianus, hrsg. von A. Baumstark, N.S., Bd. IV, Leipzig 1915.

Beck, A.: Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian. Eine Studie zur frühen Kirchenrechtsgeschichte (Schr. d. Königsb. Gel. Ges., Geistesw. Kl., 7. Jahrg., Heft 2), Halle 1930.

Beuzart, P.: Essai sur la théologie d' Irénée le Puy-en-Velay, 1908.

Bonwetsch, G. Nathanael: Die Geschichte des Montanismus, Erlangen 1881.

— Studien zu den Kommentaren Hippolyts zum Buche Daniels und Hohenliede (T.U.N.F. Bd. I [Bd. 16 d. ganzen Reihe], Heft 2), Leipzig 1897.

— Artikel „Hippolytus“ in P.R.E., 3. Aufl., Bd. 8, 1900, S. 126—135.

— Der Autor der Schlußkapitel des Briefes an Diognet (Nachrichten von der ... Gesellschaft d. Wissensch. zu Göttingen. Phil.-hist. Klasse aus dem Jahre 1902, S. 621ff.).

— Artikel „Märtyrer und Bekenner“ in P.R.E., 3. Aufl., Bd. 12, 1905, S. 48—52.

— Die unter Hippolyts Namen überlieferte Schrift Über den Glauben. Nach einer Übers. d. georg. Version, hrsg. von G. Nath. Bonwetsch (T.U. Reihe 3, Bd. 1 [Bd. 31 d. ganzen Reihe], Heft 2), Leipzig 1907.

— Der Schriftbeweis für die Kirche aus den Heiden als das wahre Israel (Theol. Studien Theod. Zahn z. 10. Oktober 1908 dargebracht von N. Bonwetsch u. a.), Leipzig 1908.

— Zur Geschichte des Begriffs Gnade in der alten Kirche (Festgabe Adolf v. Harnack dargebr.), Tübingen 1921.

Bonwetsch, G.: Hippolytisches (Nachrichten d. Gesellsch. d. Wissensch. zu Göttingen, Phil.-hist. Kl. a. d. Jahre 1923, S. 27ff.).
— Die Theologie des Irenäus (Beiträge zur Förderung christlicher Theol., Reihe 2, Bd. 9), Gütersloh 1925.
Bousset, W.: Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Rom und Alexandrien (Forschgen. z. Rel. u. Lit. d. AT. u. NT., N.F.H. 6), Göttingen 1915.
— Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter. 3. Aufl., hrsg. von H. Greßmann (Handb. z. NT. Nr. 21), Tübingen 1926.
Bultmann, R.: Ursprung und Sinn der Typologie als hermeneutischer Methode (Theol. Lit.-Ztg., Nr. 4/5, 1950, Jahrg. 75, Sp. 205ff.).
Burr, J.: Studies on the Apostles' Creed, London 1931.
Cabe, Joseph Mac: Crises in the history of the Papacity, New York 1916.
Cadoux, C. J.: Besprechung von: 'Αποστολική Παράδοσις. The Treatise on the Apostolic Tradition of St. Hippolytus of Rome, Bishop and Martyr. Ed. by Gregory Dix. S.P.C.K. (Journ. of theol. Studies 39/1938 s. 294ff.), London 1937.
Campenhausen, H. Frhr. v.: Die Idee des Martyriums in der alten Kirche, Göttingen 1936.
— Urchristentum und Tradition bei Tertullian (Theol. Bl. Nr. 8, 1929, Sp. 193ff.).
Capelle, D. B.: Les origines du symbole romain (Rech. de theol. anc. et méd., Jahrg. 2, 1930).
— L' introduction du catéchuménat à Rome (ebd. Jahrg. 5, 1933, S. 129ff.).
Casel, O.: Altchristliche Liturgie bis auf Konstantin den Großen (Jahrb. d. Liturgiewissensch., Bd. 9, 1929, S. 229ff.).
Caspar, E.: Historische Probleme der ältesten Papstgeschichte (Histor. Zeitschr., begr. von H. v. Sybel, Bd. 139, S. 229ff.), München—Berlin 1926. — Bespr. v. H. Koch: Th. L.-Ztg., Bd. 58, 1933, Sp. 421—423.
— Primatus Petri. Eine philologisch-historische Untersuchung über die Ursprünge der Primatslehre (Zeitschr. d. Savigny-Stiftg. f. Rechtsgeschichte, Bd. 47, Kan. Abtg. 16, 1927, S. 253ff.).
— Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft. Bd. 1: Römische Kirche und Imperium Romanum (Besprechung von Draguet in Rev. d' hist. eccl., 27, 1, 1931, S. 608/10). Tübingen 1930.
— Die älteste römische Bischofsliste ... (Schriften der Königsberger gelehrten Gesellschaft, Geisteswissensch. Kl., 2. Jahr, Heft 4), Berlin 1926.
— Primatus Petri. Eine philologisch-historische Untersuchung über die Ursprünge der Primatslehre (Zeitschr. d. Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, hrsg. von E. Lang u. a., Bd. 47. Kan. Abt. 16), Weimar 1927.
Chapman, D. J.: Studies on the early papacity, London 1928.
Connell, F. J.: The origin of the presbyterate (Ecclesiast. Rev. Philadelphia, 1930, V. 82, Nr. 3, S. 225ff.).
Connolly, R. H.: Didascalia Apostolorum. The Syriac version transl. and accomp. by the Verona Latin Fragments, Oxford 1929.

Connolly, R. H.: The Ordination Prayers of Hippolytus (The Journal of thelogical Studies. Vol. 18, S. 55ff.), London 1917.
— Besprechung von: The Apostolic Tradition of Hippolytus, transl. into English, with introduction and notes, by Burton Scott Easton, Cambridge 1934, in: Journ. of theol. Studies 35/1934, S. 398ff.
— Ad Diognetum XI—XII (Journ. of theol. Studies 37/1936, S. 2ff.).
— The Eucharistic Prayers of Hippolytus (Journ. of theol. Studies 39/1938, S. 350ff.).
— Eusebius H.E.V. 28 (Journ. of theol. Studies 49/1948, S. 73ff.).
Delehaye, H.: Sanctus. Essai sur le culte des saints dans L'antiquité (Subsidia hagiographica 17), Brüssel 1927.
Deneffe, A.: Der Traditionsbegriff. Studie zur Theologie (Münsterische Beitr. z. Theol., Heft 18), Münster 1931.
Dieckmann, H.: Lehrentscheidungen römischer Bischöfe nach Hippolyt (Zeitschr. f. kath. Theol., Bd. 48, 1924, S. 314ff.).
Dölger, F. J.: Der Kuß im Tauf- und Firmungsritual nach Cyprian von Karthago und Hippolyt von Rom (Antike und Christentum, Bd. 1, S. 186ff.), Münster 1929.
Döllinger, Ignaz: Hippolytus und Kallistus; oder die Römische Kirche in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts. Regensburg 1853.
Dräseke, Johannes: Zum Syntagma des Hippolytos (Zeitschr. f. wissenschaftliche Theol., Jahrg. 46, 1903, S. 58—80).
Drews, Paul: Studien zur Geschichte des Gottesdienstes und des gottesdienstlichen Lebens. I: Entstehungsgeschichte des Kanons in der römischen Messe. Tübingen und Leipzig 1902.
Duhm, A.: Der Gottesdienst im ältesten Christentum (Sammlg. gemeinverst. Vortr. Nr. 133), Tübingen 1928.
Ehrhardt, Arnold: Apostolische Kirchenordnungen als Beispiele frühbyzantinischer Interpolationen (Zeitschr. der Savigny-Stiftung für Rechtsgesch., Bd. 67 [80]), Weimar 1950.
— Die Kirche der Märtyrer. Ihre Aufgaben und ihre Leistungen, München 1932.
Elfers, H.: Die Kirchenordnung Hippolyts, Paderborn 1938.
Ernst, Joh.: Die Stellung der römischen Kirche zur Ketzertauffrage vor und unmittelbar nach Papst Stephan dem I. (Z. kath. Theol., Jahrg. 29, 1905, S. 258ff.), Innsbruck 1905.
Esser, Gerhard: Die Bußschriften Tertullians de paenitentia und de pudicitia und das Indulgenzedikt des Papstes Kallistus. Bonner Univ. Programm 1905.
— Der Adressat der Schrift Tertullians de pudicitia und der Verfasser des römischen Bußediktes, Bonn 1914.
Eynde, D. van den: Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles (Univ. Cath. Louvain S. 2 T. 25), Paris 1933.
Fabricius, C.: Urbekenntnisse der Christenheit (Reinhold Seeberg-Festschr. I, S. 21ff.), Leipzig 1929.
Fascher, Erich: ΠΡΟΦΗ-ΤΗΣ. Eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung, Gießen 1927.

Franses, Desiderius: Das „Edictum Callisti“ in der neueren Forschung (Studia Catholica Jahrg. 1, 1925).
Frere, Walter Howard: Early forms of ordination (Essays on the Early History of the Church and the Ministry ... Ed. by H.B. Swete, Nr. 5), London 1918.
Friedberg, (Jakobsen): Artikel „Cölibat“ in P.R.E., 3. Aufl., Bd. 4, S. 204. 208, 1898.
Funk, Franz Xaver: Die Apostolischen Konstitutionen, Rottenburg 1891.
— Das Testament unseres Herrn und die verwandten Schriften (Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengesch., hrsg. von A. Ehrhardt und J. P. Kirsch), Mainz 1901.
— Didascalia et Constitutiones Apostolorum Vol. I. II, Paderborn 1905.
Galtier, T.: A propos de la pénitence primitive. Méthode et conclusions (Rev. d' hist. eccl., Jahrg. 1934, T. 30, Nr. 3. 4).
— L 'Eglise et la rémission des péchés aux premiers siècles, Paris 1932.
Gerke, F.: Die Stellung des ersten Clemensbriefes innerhalb der Entwicklung der altchristlichen Gemeindeverfassung und des Kirchenrechts (T.U.R. 4, Bd. 2 [47]), Leipzig 1932.
Ghellinck, S. J. de: L' histoire du symbole des Apotres (Rech. de Science Rel., T. 18, 1928, S. 118ff.).
Gloucestr, A. C.: The christian ministry (Church Quartely Rev., Vol. 110, Nr. 219, S. 89ff.), London 1930.
Goltz, Eduard, Frhr. v. d.: Besprechung von Horner: The Statutes of the Apostles 1904, in Theol. Lit.-Ztg., 1905, Nr. 24, Sp. 648—51.
— Unbekannte Fragmente altchristlicher Gemeindeordnungen (S.B.A. 1906 Phil.-hist. Kl., 1906, I).
Goppelt, Leonhard: Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen (Beitr. z. Förd. christl. Theol., Bd. 43), Gütersloh 1939.
Hahn, August: Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der Alten Kirche. Hrsg. von Aug. Hahn, 3. Aufl. von Ludwig Hahn, mit einem Anhang von Adolf Harnack, Breslau 1897.
Haidenthaller, M.: Christenprozeß und Christenrecht zur Wende des zweiten Jahrhunderts (Theol.-prakt. Quart.-Schr., Jg. 81, 1928, S. 311ff. 510ff.).
Haller, J.: Das Papsttum I, Stuttgart und Berlin 1934, S. 25ff.
Hamel, Adolf: Über das kirchenrechtliche Schrifttum Hippolyts (Z.N.W. Bd. 36, 1937, S. 238ff.).
Harnack, A. v.: Der Presbyter-Prediger des Irenäus (IV, 27, 1—32,1), (Bruchstücke und Nachklänge der ältesten exegetisch-polemischen Homilien (Philotesia P. Kleinert dargebr.), Berlin 1907.
— Das Schreiben der römischen Kirche an die korinthische aus der Zeit Domitians (I. Clemensbrief. Einführung in die alte Kirchengeschichte), Leipzig 1929.
— Die Quellen der sog. apostolischen Kirchenordnung nebst einer Untersuchung über den Ursprung des Lektorats unter anderen niederen Weihen (T.U. Bd. II, Heft 5), Leipzig 1886.

Harnack, A. v.: Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius, Teil I, II: Leipzig 1893—1904. Th. I: Die Überlieferung und der Bestand. Bd. 1. 2, 1883. Th. II: Die Chronologie: Bd. 1: Die Chronoloige der Literatur bis Irenäus, 1897; Bd. 2: Die Chronologie der Literatur von Irenäus bis Eusebius, 1904.
— Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, 2. Aufl., Bd. I. II, Leipzig 1906; 3. Aufl., 1915; 4. Aufl., Bd. I, 1923; Bd. II, 1924.
— Lehrbuch der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Bd. I, Tübingen 1909.
— Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten, Leipzig 1910.
Harnack, Adolf: Über den privaten Gebrauch der Heiligen Schriften in der Alten Kirche (Beiträge zur Einleitung in das N.T., Heft 5), Leipzig 1912.
— Besprechung von Connolly: The so-called Egyptian Church Order ... 1916; in Theol. Lit.-Ztg. 1920, Jg. 45, Nr. 19/20, Sp. 225.
— Die älteste uns im Wortlaut bekannte dogmatische Erklärung eines römischen Bischofs (Zephyrin bei Hippolyt Ref. IX,11 S.B.A. Jg. 1923, Phil.-hist. Kl., S. 51 ff.).
— Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott, 2. Aufl., Leipzig 1924.
— Ecclesia Petri propinqua. Zur Geschichte der Anfänge des römischen Primats (S.B.A. Jg. 1927, Phil.-hist. Kl., S. 139 ff.).
Haußleiter, Joh.: Trinitarischer Glaube und Christus-Bekenntnis in der Alten Kirche (Beitr. z. Fördg. christl. Theol., Bd. 25, Heft 4), Gütersloh 1920.
Heinisch, P.: Der Einfluß Philos auf die älteste christliche Exegese (Barnabas, Justin und Clemens von Alexandria). (Alttest. Abhdlgen.) hrsg. von Nikol, Heft 1—2), Münster 1908.
Hennecke, Edgar: Hippolyts Schrift „Apostolische Überlieferung über Gnadengaben" (Harnack-Ehrung), Leipzig 1921.
— Der Prolog zur „Apostolischen Überlieferung" Hippolyts (Z.N.W. Bd. 22, 1923, S. 144—146).
Herbert, A. G.: The idea of Oblation in the early liturgies (Theology vol. 23, Nr. 134), London 1931.
Hilgenfeld, Adolf: Die Ketzergeschichte des Urchristentums urkundlich dargestellt, Leipzig 1884.
Hitchcock, F. R. M.: Modes of episcopal election (Theology vol. 23, Nr. 137, S. 262 ff.), London 1931.
Hoh, J.: Die kirchliche Buße im II. Jahrhundert. Eine Untersuchung der patristischen Bußzeugnisse von Clemens Romanus bis Clemens Alexandrinus (Bresl. Studien z. hist. Theol., Bd. 22), Breslau 1932. — Besprechung von H. Koch in Th. L.-Ztg. 58, 1933, Sp. 421—423.
Holl, Karl: Enthusiasmus und Bußgewalt im griechischen Mönchtum, Leipzig 1898.
— Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte II, Der Osten, Tübingen 1928.
— Fragmente vornicaenischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela, hrsg.

von Karl Holl (T.U.N.F. Bd. 5 [Bd. 20 d. ganzen Reihe], Heft 2), Leipzig 1899.

Hunter, A. N.: The Apostles' Creed (The Expository times, vol. 45, 1934, S. 123ff.), Edinburgh 1934.

Jacquin, A. N.: Histoire de l'Eglise, T.I.: L'antiquité chrétienne, Paris 1929.

Jordan, Hermann: Geschichte der altchristlichen Literatur, Leipzig 1911.

Jülicher, Adolf: Gleichnisreden Jesu, 2. Aufl., T.I., Freiburg 1899.

Jungklaus, Ernst: Die Gemeinde Hippolyts dargestellt nach seiner Kirchenordnung (T.U. Bd. 46, Heft 2, 1928), Leipzig 1928.

Jungmann, J. A.: Beobachtungen zum Fortleben von Hippolyts „Apostolischer Überlieferung" (Ztschr. f. kath. Theol., Bd. 53, 1929, S. 579ff.).

— Die lateinischen Bußriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung (Forschungen z. Gesch. d. innerkirchl. Lebens, Heft 3—4), Innsbruck 1932.

— Besprechung von: Heinr. Elfers, Die Kirchenordnung Hippolyts von Rom (Paderborn 1938) und Ἀποστολικὴ Παράδοσις. The Treatise on the Apostolic Tradition of St. Hippolytus ... by G. Dix (London 1937) in: Zeitschr. f. kath. Theol., Jg. 63, 1939, S. 233ff.

Kattenbusch, Ferdinand: Das apostolische Symbol, Bd. I. II, Leipzig 1894. 1897.

Kirsch, J. P.: Die Kirche in der antiken griechisch-römischen Kulturwelt, Bd. 1, Freiburg 1930.

Klauser, Th.: Die Anfänge der römischen Bischofsliste (Bonner Zeitschr. f. Theol. und Seels., Jg. 8, 1931, S. 193ff.).

Klostermann, E.: Zum Muratorischen Fragment (Z.N.W. Bd. 22, 1923, S. 306ff.).

Knopf, Rudolf: Die apostolischen Väter. I: Die Lehre der zwölf Apostel, die zwei Clemensbriefe (Handbuch zum N.T., Ergänzungsband, hrsg. von H. Lietzmann), Tübingen 1920.

Koch, Hugo: Zur klerikalen Laufbahn im Altertum (Miszellen Z.N.W. Bd. 17, 1916, S. 78f.).

— Zum Lebensgange Kallists (a. a. O., S. 211f.).

— Irenäus über den Vorzug der römischen Kirche (Theol. Stud. u. Krit., Bd. 93, 1920/21, S. 54ff.).

— Zur Schrift Adversus aleatores, (Festg. f. K. Müller, S. 58ff.), Tübingen 1922.

— Cyprianische Untersuchungen. Arbeiten zur Kirchengeschichte IV, Bonn 1926.

— Le stile delle antiche formule di fide in Richerche Religiose 5, 1929, S. 50ff.

— Tertullianisches I (Theol. Stud. u. Krit., Bd. 101, 1929, S. 458ff.).

— Tertullianisches II (a. a. O., Bd. 103, 1931, S. 95ff.).

— Cathedra Petri. Neue Untersuchungen über die Anfänge der Primatslehre. Beih. Z.N.W. II, Gießen 1930. — Bespr. von G. Krüger in Th. L.-Ztg. 55, 1930, Sp. 565ff.

— Virgines Christi. Die Gelübde der gottgeweihten Jungfrauen in den ersten drei Jahrhunderten (T.U.R. 3, Bd. I [Bd. 31 d. ganzen Reihe], Heft 2), Leipzig 1907.

Koch, Hugo: Die Sündenvergebung bei Irenäus (Z.N.W. Bd. 9, 1908, S. 35ff.).
— Kallist und Tertullian. Ein Beitrag zur Geschichte der altchristlichen Bußstreitigkeiten und des römischen Primats (Sitz.-ber. d. Heidelberger Akad. d. Wissensch., Phil.-hist. Kl., Jg. 1919, 22. Abhdlg.), Heidelberg 1920.
— Die Bußfrist des Pastor Hermä (Festgabe A. v. Harnack z. 70. Geburtstag dargebr., S. 173ff.), Tübingen 1921.
— Besprechungen von Caspar: Primatus Petri 1927, in: Theol. Blätter, 6. Jg., 1927, Nr. 11, Sp. 302—307.
— Zu A. v. Harnacks Beweis für den amtlichen römischen Ursprung des Muratorischen Fragments (Z.N.W. Bd. 25, 1926, S. 154ff.).
— Zu Tertullian de pudicitia 21, 9ff. (Z.N.W. Bd. 31, 1932, S. 68ff.).
— Nochmals zu Tertullian de pud. 21, 9ff. (Z.N.W. Bd. 33, 1934, S. 317ff.).
Koehler, W.: Omnis ecclesia Petri propinqua (Z.N.W. Bd. 31, 1932, S. 60ff.).
Kohlmeyer, E.: Zur Ideologie des ältesten Papsttums: Succession und Tradition (Theol. Stud. u. Krit., Bd. 103, 1931, S. 230ff.).
Köhne, Josef: Zur Frage der Buße im christlichen Altertum (Theol. und Glaube, 35/1943, S. 26ff.).
Kroymann, E.: Tertullian, Adv. Praxean., hrsg. von ... (Sammlg. ausgew. kirchen- und dogmengesch. Quellenschr., R. 2, Heft 8), Tübingen 1907.
Krüger, Gustav: Geschichte der altchristlichen Literatur in den ersten drei Jahrhunderten. 2. Ausg. Freiburg 1898.
Labriolle, Pierre de: Martyr et Confesseur (Bulletin d'ancienne littérature de d'archéologie chrétiennes, 1911, I, S. 50—54).
— La crise Montaniste. Paris 1913.
— Les sources de l' histoire du Montanisme (Collectanea Friburgensia. Nouv. série, fasc. XV, 24me de la collection), Fribourg—Paris 1913.
Lagrange, F. M. J.: Le canon d' Hippolyte et le fragment de Muratori (Rev. bibl., Jg. 42, Bd. 42, S. 161ff.), Paris 1933.
Laun: Artikel „Bußwesen". R.G.G. 2. Aufl., Bd. 1, Sp. 1393—1398, 1927.
Lebreton, J.: Le développement des institutions ecclésiastiques à la fin du second siècle et au début du troisième (Rech. de science rel., Bd. 24, Nr. 2, S. 129ff.), Paris 1934.
Lietzmann, H.: Symbolstudien VIII—X (Z.N.W. Bd. 22, 1923, S.257ff.).
— Artikel „Apostolicum": I, Entstehung, R.G.G. 2. Aufl., 1927.
— Petrus und Paulus in Rom (Arbeiten zur Kirchengeschichte I), Berlin und Leipzig 1927.
— Geschichte der Alten Kirche I: Die Anfänge, Berlin und Leipzig 1932.
— Petrus und Paulus in Rom. 2. Aufl. (Arbeiten zur Kirchengeschichte I, hrsg. von K. Holl u. H. Lietzmann), Berlin u. Leipzig 1927.
— Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie (Arbeiten zur Kirchengesch. 8), Bonn 1926.
— Symbolstudien XIV (Z.N.W. Bd. 26, Jg. 1927, S. 75ff.).

Lietzmann, H.: Die Urform des apostolischen Glaubensbekenntnisses (S.B.A. 1919 phil.-hist. Kl., S. 269ff.).
Lipsius, Richard Adelbert: Zur Quellenkritik des Ephiphanios, Wien 1865.
— Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte, neu unters., Leipzig 1875.
Lockton, W.: Divers orders of ministers, London—New York 1930.
Lorentz, R.: De egyptische Kerkordening in Hippolytus van Rome. Diss. Leiden, Harlem 1929.
Martin, Ch.: Le „Contra Noëtum“ de St. Hippolyte. Fragment d' homélie ou finale du syntagma? (Revue d' hist. eccl., 37/1941, S. 5ff.).
Mason, Arthur, James: Conceptions of the Church in early times (Essays on the Early History of the Church and the Ministry ... ed. by H.B. Swete), London 1918.
Merk, A.: Der armenische Irenäus Adversus Haereses (Zeitschr. f. kath. Theol., Bd. 50, 1926, S. 371ff. 481ff.).
Michel, O.: Prophet und Märtyrer (Beitr. z. Förd. christl. Theol., Bd. 37, Heft 2), Gütersloh 1932.
Mirbt, Carl: Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus. 4. Aufl., Tübingen 1924.
Molland, E.: Die literatur- und dogmengeschichtliche Stellung des Diognetbriefes (Z.N.W. Bd. 33, 1934, Heft 4).
Müller, A.: Werdestufen des Glaubensbekenntnisses. Eine geistesgeschichtliche Untersuchung (Theol. u. Kult., hrsg. von R. Göbel, Heft 5), Stuttgart 1932.
Müller, K.: Artikel „Kirchenverfassung I im christlichen Altertum“. R.G.G. 2. Aufl., Sp. 968ff.
— Die Forderung der Ehelosigkeit für alle Getauften in der Alten Kirche (Sammlg. gemeinverst. Vortr., Nr. 126), Tübingen 1927.
— Kleine Beiträge zur alten Kirchengeschichte: Nr. 15. Noch einmal Hippolyts 'Αποστολικὴ Παράδοσις; Nr. 16. Die älteste Bischofswahl und -weihe in Rom und Alexandrien (Z.N.W. Bd. 28, 1929, S. 273ff.).
— Kirchengeschichte. 2. Aufl., Lief. 1, Tübingen 1924.
— Kleine Beiträge zur alten Kirchengeschichte (Z.N.W. Bd. 23, Jg. 1924, S. 214ff.).
Neumann, Karl, Joh.: Hippolytus von Rom in seiner Stellung zu Staat und Welt, Leipzig 1902.
Peitz, A.: Das Glaubensbekenntnis der Apostel (Stimmen der Zeit), Freiburg 1918.
Peradze: Die altchristliche Literatur in der georgischen Überlieferung: Oriens christianus, 1929, Heft 3. 4, S. 109ff.; 1930, Heft 3, S. 282ff.; Heft 5, S. 80ff. 232ff.; 1931, Heft 6, S. 97ff.; 1932, Heft 6, S. 240ff. Jahrbuch f. Lit.wissensch. 1931, Bd. 11, S. 300f.
Peterson, Erik: Der Monotheismus als theologisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum, Leipzig 1935.
— Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christentums. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie (Hochland 30/1; 1933, S. 290ff.).
— Die Kirche aus Juden und Heiden, Salzburg 1933.

Pfatschbacher, H.: Römisches Recht und katholische Kirche. Darstellung einiger Zusammenhänge und deren diesbezüglicher Grundlegung, namentlich im ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung (Theol. und Glaube, Jg. 22, 1930, S. 28ff.).

Poschmann, B.: Das christliche Altertum und die kirchliche Privatbuße' (Zeitschr. f. kath. Theol., Bd. 54, 1930, S. 214ff.).

— Paenitentia secunda. Die kirchliche Buße im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes, Bonn 1940.

Poulet, D. Ch.: Histoire du christianisme, Paris 1933.

Preysing, Graf Konrad: Δὶ θεοί ἐστε (Hippolyt, Philos. IX, 12, 16). (Z. kath. Theol., Jg. 50, 1926, S. 604ff.).

— Echtheit und Bedeutung der dogmatischen Erklärung Zephyrins (Hippolyt, Philos. IX, 11,3, a. a. O., Bd. 52, 1928, S. 225ff.).

— Der Leserkreis der Philosophumena Hippolyts (Z. kath. Theol., Jg. 38, 1914, S. 421—445).

— Zwei offizielle Entscheidungen des römischen Stuhls um die Wende des zweiten Jahrhunderts (Z. kath. Theol., Jg. 41, 1917, S. 595ff.).

— Hippolyts Ausscheiden aus der Kirche (Z. kath. Theol., Jg. 42, 1918, S. 177ff.).

— Existenz und Inhalt des Bußediktes Kallists (Z. kath. Theol., Jg. 43, 1919, S. 358ff.).

— Römischer Ursprung des „Edictum peremptorium" ? (Z. kath. Theol., Jg. 50, 1926, S. 143ff.).

Prümm, Karl: „Mysterion" und Verwandtes bei Hippolyt (Z. kath. Theol., Jg. 63, 1939, S. 207ff.).

Ranft, J.: Der Ursprung des katholischen Traditionsprinzips, Würzburg 1931.

Rauschen, Gerhard: Eucharistie und Bußsakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche. 2. Aufl., Freiburg 1910.

Reynders, D. B.: Paradosis. Le progres de l'idée de tradition jusqu'à Saint Irénée (Rech. théol. anc. et méd., Bd. 5, 1933, S. 155ff.).

— La polémique de Saint Irénée: Méthode et principes (a. a. O., Bd. 7, 1935).

Riedel, Wilhelm: Die Auslegung des Hohenliedes in der jüdischen Gemeinde und der griechischen Kirche, Leipzig 1928.

Robinson, A.: Selected notes of Dr. Hort on Irenaeus Book III (Journ. of theol. stud., Vol. 33, 1932, S. 151ff.).

— The Christian Ministry in the Apostolic and sub-Apostolic periods (Essays of the Early History of the Church and the Ministry ... ed. by H. B. Swete), London 1918.

Rolffs, Ernst: Das Indulgenz-Edikt des römischen Bischofs Kallist (T.U. Bd. 11, Heft 3), Leipzig 1893.

— Urkunden aus dem antimontanistischen Kampfe des Abendlandes (T.U. Bd. 12, Heft 4), Leipzig 1895.

Schermann, Th.: Ein Weiherituale der römischen Kirche am Schlusse des ersten Jahrhunderts. Hrsg. von Th. Schermann, München u. Leipzig 1913.

Schermann, Th.: Die allgemeine Kirchenordnung, frühchristliche Liturgien und kirchliche Überlieferung. T. 1—3, hrsg. von Th. Schermann, Paderborn 1914—1916.
Schmidt, C.: Studien zu den Pseudo-Clementinen (T.U. Bd. 46,1), Leipzig 1929.
Schmidt, W.: Die Kirche bei Irenäus, Helsingfors 1934. — Bespr. von H. Koch in: Th. L.-Ztg. 59, 1934, Sp. 452ff.
Schonsboe, J.: La messe la plus ancienne. Recherches sur les Origines du christianisme (Rev. de l'hist. des rel., A. 48, T. 96, S. 193ff.), Paris 1927.
Schwartz, Eduard: Über den Tod der Söhne Zebedäi. Ein Beitrag zur Geschichte des Johannisevangeliums (Abhandlungen der ... Gesell. d. Wissensch. zu Göttingen, Phil.-hist. Kl., N.F. Bd. 7, Nr. 5), Berlin 1904.
— Über die pseudoapostolischen Kirchenordnungen. Schriften der wissensch. Gesellsch. in Straßburg, Straßburg 1910.
— Bußstufen und Katechumenatsklassen (Schriften d. wissensch. Gesellsch. in Straßburg), Straßburg 1911.
— Besprechung von Schermann: Ein Weiherituale der römischen Kirche ... 1913, in: Oriens christianus (N.S. Bd. 4), Leipzig 1915.
— Zwei Predigten Hippolyts (Sitz.ber. d. bayr. Ak. d. Wissensch., Philos.-hist. Abtlg., Bd. 3, München 1936).
Seeberg, Reinhold: Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. I, 3. Aufl., Leipzig—Erlangen 1922.
— Zur Geschichte der Entstehung des apostolischen Symbols (Z.K.G. Bd. 11, N.F. 3, Gotha 1922).
Seppelt, F. X.: Der Aufstieg des Papsttums. Geschichte der Päpste von den Anfängen bis zum Regierungsantritt Gregors des Großen, Leipzig 1931.
Soden, Hans, Frhr. v.: Besprechung von Esser, Der Adressat der Schrift Tertullians de pudicitia ... 1914, in: Theol. Lit.-Ztg., Jg. 41, Nr. 8, Sp. 173—175, 1916.
Sohm, Rudolf: Kirchenrecht. Bd. I. II, München u. Leipzig 1892—1923.
— Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians, München —Leipzig 1918.
Staehelin, H.: Die gnostischen Quellen Hippolyts in seiner Hauptschrift gegen die Häretiker (T.U. Bd. 6, Heft 3), Leipzig 1890.
Stein, E.: Die allegorische Exegese des Philo aus Alexandrien. Gießen 1929 (Beih. z. Z.A.W. 51).
Streeter, B. H.: The primitiv church studied with special reference to the origins of the christian ministry, London 1929.
Teeuwen, St. W. J.: De voce „paenitentia“ apud Tertullianum (Mnemosyne n. R. Bd. 55), Leipzig 1927.
Turner, C. H.: Notes on the Apostolic Constitutions III. The text of the eighth book (Journ. of theol. stud., Bd. 31, 1930, S. 128ff.).
— Apostolic Succession (Essays on the Early History of the Church and the Ministry ... ed. by H. B. Swete), London 1918.

Turner, C. H.: The Ordination Prayer for a presbyter in the Church-Order of Hippolytus (The Journ. of Theol. Stud., Vol. 16, Nr. 61), London 1915.

— The Early Episcopal Lists (a. a. O., Vol. 18, Nr. 69), 1917.

Ungern-Sternberg, Arthur Frhr. v.: Der traditionelle alttestamentliche Schriftbeweis „de Christo“ und „de evangelio“ in der Alten Kirche bis zur Zeit Eusebius' von Caesarea, Halle 1913.

Vacandard, E.: Les origines du célibat ecclésiastique (Etudes de critique et d'histoire religieuses, Série 1), Paris 1909.

Vellico, A. M.: „Episcopus Episcoporum“ in Tertulliani libro De pudicitia (Antonianum, Jg. 5,1, S. 25ff.), Roma 1930.

Verriele, A.: Le plan du salut d' après Saint Irénée (Rev. de science rel., T. 14, 1934, S. 493ff.).

Violard, E.: Etude sur le Commentaire d'Hippolyt sur le Livre de Daniel, Montbéliard 1903.

Voigt: Artikel „Zölibat“ in R.G.G. Bd. 5, Sp. 2227f., 1913.

Wagenmann, Julius: Die Stellung des Apostels Paulus neben den Zwölf in den ersten zwei Jahrhunderten, Gießen 1926.

Walter, J. v.: Die Geschichte des Christentums. I: Das Altertum, Gütersloh 1932.

Watkins, Oscar: A history of Penance, Bd. I, London 1920.

Wendel, Carl: Versuch einer Deutung der Hippolyt-Statue (Theol. Stud. u. Krit., 108. Jg., N.F. 3, 1937/38, S. 362ff.).

Whitney, J. P.: The meaning of the historic episcopate (Theology, V. 20, Nr. 120, S. 312ff.), London 1930.

Windisch, Hans: Taufe und Sünde im ältesten Christentum bis auf Origenes, Tübingen 1908.

Zahn, Th. v.: Die Offenbarung des Johannes ..., ausgelegt (Komment. z. N.T., Bd. 18), 1.—3. Aufl., Leipzig—Erlangen 1924.

— Geschichte des Neutestamentlichen Kanons. Bd. I. II, Erlangen 1888/1890.

— Artikel „Irenäus von Lyon“. P.R.E., 3. Aufl., Bd. 9, S. 401—411, Leipzig 1901.

— Miscellanea I. II (Neue kirchliche Zeitschr., Jg. 33, 1912, S. 405ff.): I: Ein übersehenes Fragment des Hippolytus; II: Hippolytus der Verfasser der Muratorischen Kanons.

Zeiller, J.: La vie chrétienne aux deux premiers siècles (Rech. de science rel., T. 24, 1934, Nr. 5).

Zscharnack: Artikel: „Märtyrer“ in R.G.G., Bd. 4, Sp. 22—24, 1913.

Erklärungen einiger Abkürzungen

A.T. = Altes Testament.
B.K.V. = Bibliothek der Kirchenväter, Kempten—München. Hrsg. von O. Bardenhewer.
Cap. adv. Caium = Bezeichnung für Hippolyts Schrift: Κεφάλαια κατὰ Γαΐου.
c. gentes = contra gentes, nach Hieronymus Epistula 70, Bezeichnung für Hippolyts Schrift: Πρὸς Ἕλληνας καὶ πρὸς Πλάτωνα ἢ καὶ περὶ τοῦ παντός.
C.H. = Canones Hippolyti.
Const. Apost. VIII = Constitutionum Apostolorum liber VIII.
Corp. Script. Eccl. lat. = Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum editum consilio et impensis Academiae Litterarum Caesareae Vindobonensis.
de ant. = de antichristo, nach Hieronymus de vir. ill. 61, Bezeichnung für Hippolyts Schrift: Περὶ Χριστοῦ καὶ ἀντιχρίστου.
D.G. = Dogmengeschichte.
Euseb.h.e. = Eusebii historia ecclesiae.
Gr.chr.Schr. Hipp. I bzw. III = Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, hrsg. von der Kirchenväterkommission der preuß. Akad. d. Wissensch., Hippolytus, Bd. I bzw. III.
H.E. = Harn.Ehr. = Harnack-Ehrung, 1921.
Komm.z.Dan. = Hippolyts Kommentar zum Buche Daniel.
K.G. = Kirchengeschichte.
K.O. = Kirchenordnung.
L.G. = Literaturgeschichte.
N.T. = Neues Testament.
P.R.E. = Herzogs Realenzyklopädie für Protestantische Theologie und Kirche, 3. Aufl., von Hauck.
R.G.G. = Die Religion in Geschichte und Gegenwart, hrsg. von Schiele, 2. Aufl., von Gunkel und Zscharnack.
S.B. = Schriftbeweis.
S.B.A. = Sitzungsberichte der preußischen Akademie der Wissenschaften.
T.U. = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, hrsg. von Gebhardt, Harnack und Schmidt.
Theol. Lit.-Ztg. = Theologische Literaturzeitung.
Z.K.G. = Zeitschrift für Kirchengeschichte, hrsg. von Brieger und Best.
Zeitschrift f. wiss. Theol. = Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, hrsg. von Adolf Hilgenfeld.
Z. kath. Theol. = Zeitschrift für katholische Theologie.
Z.N.W. = Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, begr. von Preuschen, hrsg. von Lietzmann.